

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à
obtenção do grau de Mestre em Filosofia Geral, realizada sob a orientação
científica do Professor Doutor Mário Jorge de Carvalho, Professor Associado
com Agregação do Departamento de Filosofia da Faculdade de Ciências
Sociais e Humanas

Versão corrigida e melhorada após a defesa pública

RESUMO

Platão e o Cavalo de Pau – Aspectos do Problema da Síntese e da Constituição do Acesso no *Teeteto*

Samuel José Gambito de Oliveira

PALAVRAS-CHAVE: Platão, *Teeteto*, conhecimento, confusão/distinção, percepção, representação, αἰσθάνεσθαι, αἴσθησις, δόξα, síntese, cavalo de pau.

Este estudo procura aprofundar alguns problemas centrais de interpretação do *Teeteto* de Platão. Para esse efeito, concentra-se numa análise de um passo do meio do diálogo (184b4-186e12), onde Sócrates introduz a imagem do *cavalo de pau*. Discute-se o sentido desta imagem, os fenómenos a que faz referência e as suas implicações.

O “cavalo de pau” descrito por Sócrates no *Teeteto* ilustra um *modelo de compreensão*: um determinado modo de interpretar o nosso acesso às coisas. Por um lado, exprime um peculiar fenómeno que é, de certo modo, o protagonista do *Teeteto*: um fenómeno de *compreensão espontânea* do nosso acesso às coisas que habitualmente acompanha este mesmo acesso e faz parte integrante dele. É este mesmo fenómeno que se exprime no αἰσθάνεσθαι de 151e e que volta a constituir o ponto de partida de 184b. Por outro lado, este fenómeno distingue-se pelo seu carácter *confuso, indiferenciado*: trata-se de uma compreensão que *não é vazia*, que inclui determinações (e até mesmo um intrincado complexo de determinações) – mas de tal modo que essas determinações são em grande parte *vagas* e estão articuladas entre si de forma confusa, frouxa ou muito pouco aguda.

A análise do modelo do cavalo de pau é desenvolvida de tal modo que procura pôr em evidência o referido fenómeno de auto-compreensão espontânea do nosso acesso às coisas e também a forma como este fenómeno está presente (e desempenha um papel marcante e decisivo), tanto no olhar comum, mais distraído, quanto no próprio olhar “teórico”. Ora, entre outros aspectos, esta auto-compreensão inclui um certo entendimento do modo como as diferentes αἰσθήσεις se conjugam ou ligam entre si (ou seja, um certo entendimento da respectiva σύνθεσις ou κοινωνία). Neste aspecto, o que o *Teeteto* mostra é ao mesmo tempo a) que esse entendimento corresponde àquilo que Sócrates descreve como o modelo do cavalo de pau e b) que tal modelo afinal é frágil, tem “pés de barro” e na verdade fica muito longe de permitir compreender eficazmente aquilo que pretende captar.

Por outra parte, a análise da questão do cavalo de pau e da sua relação com o referido fenómeno de auto-compreensão espontânea do nosso acesso às coisas dá lugar a uma tentativa de reinterpretação do nexos entre o passo relativo ao cavalo de pau e os diferentes desenvolvimentos que precedem no curso do *Teeteto*. Por outras palavras, para se entender 184b e ss., procura-se perceber melhor a sua relação com 151e, bem como os antecedentes de 151 e toda a discussão que medeia entre 151 e 184. Mas, além disso, procura-se também

perceber a relação com todo o curso ulterior do diálogo e “decifrá-lo” como uma continuação daquilo que se encontra em 151 e 184, ou seja: como um conjunto de passos em que sucessivamente vão sendo identificadas e postas em causa (quer dizer, desmascaradas como algo igualmente *frágil* e *insuficiente*) diferentes componentes da referida auto-compreensão espontânea do nosso acesso às coisas. Assim, o que acaba por se desenhar, mesmo que só em esboço, é uma tentativa de reinterpretação global do *Teeteto*.

ABSTRACT

Plato and the Wooden Horse – Aspects about the Problem of Synthesis and the Constitution of the Access in the *Theaetetus*

Samuel José Gambito de Oliveira

KEY WORDS: Plato, *Theaetetus*, knowledge, confusion/distinction, perception, representation, αἰσθάνεσθαι, αἴσθησις, δόξα, synthesis, wooden horse.

This study tries to examine in detail some of the main problems in interpreting Plato's *Theaetetus*. With this in mind it concentrates on an analysis of a passage in the middle of the dialogue (184b4-186e12), where Socrates introduces the image of the *wooden horse*. There is a discussion of the meaning of this image, the phenomena it refers to and its implications.

The “wooden horse” described by Socrates in the *Theaetetus* stands for a *form of comprehension*: a particular way of interpreting our access to things. On the one hand, it expresses a special phenomenon that is, in a certain way, the protagonist of the *Theaetetus*: a phenomenon involving the *spontaneous comprehension* of our access to things, which normally accompanies this same access and is an integral part thereof. It is this same phenomenon that is described in the αἰσθάνεσθαι of 151e and returns as the starting point of 184b. On the other hand, the phenomenon is distinguished by its *confused, undifferentiated* character: the comprehension at stake *is not empty* and involves determinations (even an intricate set of determinations) – but in such a way that these determinations are mostly *vague* and inter-linked in a confused, slack or very imprecise way.

The analysis of the wooden horse image entails trying to demonstrate the above-mentioned spontaneous self-comprehension of our access to things and also how this phenomenon is found (playing a notable and decisive role) both in the, more distracted, viewpoint of the layman and also in the “theoretical” one. Now, among its various features, this self-comprehension includes a certain understanding of how the different αἰσθήσεις conjugate or are linked with each other (i.e. a certain understanding of the respective σύνθεσις or κοινωνία). In this regard, what the *Theaetetus* shows is, at the same time, that a) this understanding corresponds to what Socrates portrays with the wooden horse symbol and b) this symbol is, all things considered, fragile, has “feet of clay” and, to tell the truth, is very far from providing an effective understanding of what it tries to transmit.

On the other hand, the analysis of the wooden horse question and its relationship to the above-mentioned spontaneous self-comprehension of our access to things leads to an attempt to reinterpret the link between the wooden horse passage and the various preceding arguments in

the *Theaetetus*. In other words, to comprehend 184b e ss., there is an attempt to better understand its relationship with 151e, plus the passages before 151 and all the discussion between 151 and 184. But there is also an attempt to understand the relationship with all the dialogue after this and “decipher it” as a continuation of the section between 151 and 184, i.e. as a set of passages in which the various components of the said spontaneous self-comprehension of our access to things are successively identified and questioned (i.e. unmasked as something both *fragile* and *inadequate*). What has ended up taking shape, therefore, even if only in draft form, is an attempt to comprehensively reinterpret the *Theaetetus*.

*Aos meus avós,
a quem nunca conseguirei agradecer
o suficiente por todo o amor que
me deram*

AGRADECIMENTOS

Uma palavra de sincero agradecimento ao Paulo Lima, pela grande ajuda que me deu na recolha das fontes bibliográficas e na revisão desta tese. A mesma palavra de agradecimento ao Diogo Morais Barbosa, pelo mesmo motivo e pela amizade, por ter estado sempre presente. Também isso contribuiu – e muito – para a conclusão desta tese. O meu sincero agradecimento também ao Hélder Telo, pelas longas discussões sobre Platão e pelo incentivo que sempre me deu para ir cada vez mais fundo na problematização filosófica. O meu muito obrigado ao Professor Doutor Mário Jorge de Carvalho, pelos cursos de Ontologia e Antropologia Filosófica, pelos Seminários de Filosofia Antiga, pela amizade, por toda a ajuda que me deu na compreensão do conteúdo destas páginas, na sua revisão e na tradução do Grego – sem tudo isso esta tese não teria sido possível.

Um último obrigado ao João Pratas, que partiu antes de eu me poder despedir e de agradecer pela grande amizade que tinha por mim. Deixou muita saudade. Esta tese é também para ele.

ÍNDICE

Introdução	9
§1. A auto-compreensão espontânea do acesso e o seu carácter confuso	13
§2. O cavalo de pau – introdução.....	27
§3. A auto-compreensão espontânea do acesso e o modelo do cavalo de pau	35
§4. De novo o cavalo de pau: o carácter “extrovertido” do αἰσθάνεσθαι	50
§5. Os κοινά e a constituição tensiva do acesso	56
§6. O cavalo de pau e o tempo	75
§7. O cavalo de pau e a “fuga” da οὐσία sc. da ἀλήθεια	82
§8. O cavalo de pau e o resto do <i>Teeteto</i>	90
Conclusão	99
Apêndice I	101
Bibliografia	102

INTRODUÇÃO

Este estudo procura aprofundar alguns problemas centrais de interpretação do *Teeteto* de Platão. Para esse efeito, concentra-se numa análise de um trecho do meio do diálogo (184b4-187b3), em cujo princípio Sócrates introduz a imagem do *cavalo de pau* (δούρειος ἵππος)¹. Discute-se o sentido desta imagem, os fenómenos a que faz referência, a sua relação com todo o complexo de desenvolvimentos que ocorrem no referido trecho e as suas implicações.

Na economia do *Teeteto*, o trecho sobre o qual nos debruçamos desempenha uma função de passagem ou transição, entre muitos outros desenvolvimentos cuja análise excederia de longe o quadro do presente estudo. Mas, se não estamos em erro, este trecho do *Teeteto* pode ser muito mais do que apenas um entre muitos outros. Ele pode servir, por assim dizer, para “apanhar o fio à meada” – ou pode ser aquela “peça” a partir da qual se começa a compor um “puzzle”. O que propomos é precisamente uma possibilidade de compreender o *Teeteto* e os seus problemas, que se constrói a partir de uma análise da relação entre este trecho – designemo-lo como o “trecho do cavalo de pau” – e as outras “peças” que conjuntamente formam o “puzzle” do *Teeteto*.

Ora, o “cavalo de pau” descrito por Sócrates em 184d1-5 expressa qualquer coisa como um *modelo de compreensão*: um determinado modo de interpretar o nosso *acesso às coisas*. Por um lado, exprime um peculiar fenómeno que – se a interpretação que esboçamos tem fundamento – é, de certo modo, o protagonista do *Teeteto*: um *fenómeno de compreensão natural ou espontânea*² do nosso *acesso às coisas*, compreensão natural ou espontânea essa que

¹ Cf. 184d1-2: «{ΣΩ.} Δεινὸν γάρ που, ὦ παῖ, εἰ πολλαὶ τινες ἐν ἡμῖν ὥσπερ ἐν δούρειοις ἵπποις αἰσθήσεις ἐγκάθηνται (...).» Os sublinhados serão sempre da nossa responsabilidade. Todas as referências a páginas Stephanus não acompanhadas de qualquer outra indicação reportam-se ao *Teeteto*. Seguimos a fixação do texto grego tal como se encontra em BURNET, J. (ed.), *Platonis Opera*, vol. I, Oxford, Clarendon Press, 1967 (1900).

² É importante precisar o que queremos dizer com “compreensão *natural*” ou “compreensão *espontânea*” (do acesso, da apresentação, ...). Trata-se de uma forma de compreensão que está *imediatamente* ou *directamente* envolvida no nosso ponto de vista e que é também *aquela em que se “habita” comumente*. Ou seja, trata-se de uma forma de compreensão que se caracteriza por *ser ainda anterior a qualquer esforço de desenvolvimento de uma determinada perspectiva, a qualquer incidência temática*, etc. “Compreensão natural” ou “compreensão espontânea” designa o facto de algo ser acessível (de sorte que consigo falar disso, tenho uma relação com isso), mas de tal modo que esse “estar aí como disponível” não resulta de um esforço para a sua obtenção, antes é *algo que sempre já se tem adoptado* ou que *se compreende enquanto se tem uma representação mínima disso*. Por exemplo, todos nós temos uma compreensão de “vida” (sabemos o que ela é, temos já um contacto com ela, de tal modo que este não é um termo absolutamente incógnito), mas não tendemos a ter uma perspectiva *desenvolvida*

habitualmente acompanha o próprio acesso, faz parte integrante dele e o determina. É este mesmo fenómeno que se exprime na resposta dada por Teeteto em 151e, onde afirma que a ἐπιστήμη é αἰσθάνεσθαι (a mesma resposta que volta a constituir o ponto de partida em 184b – isto é, no início do trecho do cavalo de pau). Uma das bases da análise que propomos é precisamente a interpretação do αἰσθάνεσθαι de 151e e 184b como reflexo desse fenómeno de auto-compreensão espontânea – e, portanto, não como uma resposta dada por Teeteto, mas como *a resposta que está permanente e silenciosamente dada na própria forma como temos acesso às coisas*. Por outro lado, este fenómeno de auto-compreensão espontânea do acesso distingue-se pelo seu carácter *confuso, indiferenciado*. Trata-se de uma compreensão que *não é vazia*, que *inclui determinações* (e até mesmo um *intricado* complexo de determinações). Mas, sendo assim, as determinações que inclui são em grande parte *vagas* e estão articuladas entre si de forma *confusa, frouxa* ou *pouco aguda*. De tudo isso resulta que ter esta auto-compreensão espontânea do acesso não significa de modo nenhum ter uma aguda noção, nem da sua presença, nem da sua composição (de quais são as determinações que inclui), nem tampouco do papel que exerce.

Pois bem, é precisamente neste quadro que uma análise do trecho sobre o *cavalo de pau* pode ajudar a ver um pouco mais claro. A análise que propomos é desenvolvida de tal modo que procura pôr em evidência o referido fenómeno de auto-compreensão espontânea do nosso acesso às coisas e também a forma como este fenómeno está presente (e desempenha um papel marcante e decisivo) *tanto no olhar comum, mais distraído, quanto no próprio olhar “teórico”*. Entre outros aspectos, a auto-compreensão espontânea do acesso inclui um certo entendimento do modo como as diferentes αἰσθήσεις se conjugam ou ligam entre si (ou seja, um certo entendimento da respectiva σύνθεσις ou κοινωνία). Antes do mais, são as características fundamentais deste entendimento da σύνθεσις ou κοινωνία entre diferentes αἰσθήσεις que Sócrates tenta descrever, quando desenha o modelo do *cavalo de pau*. Mas, por outro lado, o diálogo entre Sócrates e Teeteto, no trecho que estudamos, não se limita a pôr em evidência essa componente do fenómeno de auto-compreensão espontânea do acesso.

sobre ela. Não saberíamos dizer *o que efectivamente é a vida*, se nos perguntassem. Isto é, temos uma compreensão da vida constituída de forma *natural ou espontânea* (e não desenvolvida ou incrementada, como acontece, por exemplo, com as disciplinas científicas). Todavia, essa ausência de desenvolvimento ou incremento não impede que tenhamos sempre já uma *identificação disponível* do que a vida é, uma determinada compreensão do que está implicado nela. É essa identificação ou compreensão imediata, pronta, habitual que designamos por “compreensão *natural*” (ou por “compreensão *espontânea*”). Neste estudo, as expressões “compreensão *natural*” e “compreensão *espontânea*” (ou qualquer termo qualificado por estes adjectivos) serão usadas como sinónimos.

E não se limita a isso por duas razões. Em primeiro lugar, porque, para além disso, também põe em evidência que, vendo bem, esse modelo é frágil, tem “pés de barro” e fica, na verdade, muito longe de permitir compreender eficazmente aquilo que produz a impressão de “resolver” ou captar. Mas, em segundo lugar, há ainda um outro aspecto decisivo. Com efeito, a componente da auto-compreensão espontânea do acesso que diz respeito à ligação ou σύνθεσις entre as diferentes αἰσθήσεις é *apenas uma entre outras*. E o *modelo do cavalo de pau* tem que ver também com outros elementos ou outras determinações que estão igualmente incluídas no fenómeno da auto-compreensão natural do acesso.

Mas aqui o problema está em que, mesmo uma vez já detectada, a auto-compreensão natural do acesso tende a manter grande parte das suas determinações na forma de presença, *discreta e confusa*, que lhes é própria. De sorte que continuam a escapar à detecção. Pode-se ter já percebido que há uma compreensão espontânea do acesso e que ela envolve uma multiplicidade de determinações ou teses, sem se conseguir perceber bem quais são. Ora, é aqui que o trecho do *Teeteto* que procuramos analisar neste estudo se revela de grande interesse. Pois o que se encontra nele é precisamente uma sucessão de momentos que, passo a passo, vão *identificando* e, ao mesmo tempo, *pondo à prova* diferentes componentes da auto-compreensão espontânea do acesso.³ Quer dizer, o que encontramos no trecho do cavalo de pau é qualquer coisa como um levantamento ou escrutínio de diferentes componentes do fenómeno da auto-

³ Os dois momentos, o da *detecção* e o da *verificação* que põe cada componente à prova, são igualmente decisivos. O que está em causa é o empreendimento de ἐκβολή τῆς δόξης sc. de erradicação do οἶσθαι εἰδέναι – quer dizer, o empreendimento de eliminação do *judgar saber* – que em diversos passos do *Corpus Platonicum* é fixado como aquele “saneamento” global do nosso próprio ponto de vista que constitui a tarefa primária do φιλοσοφεῖν. No trecho do cavalo de pau, está em causa aquilo que se pode descrever como uma parte desse empreendimento: a tentativa de realizar a ἐκβολή τῆς δόξης no caso concreto da compreensão do acesso – ou seja, uma tentativa de eliminar aquela quota-parte de οἶσθαι εἰδέναι que também domina a própria auto-compreensão espontânea do acesso enquanto tal. Isto por um lado. Por outro lado, em diversos passos (designadamente nos livros VI e VII da *Respublica*), Platão chama a atenção para o facto de a execução de tal empreendimento tropeçar na dificuldade de muitos dos momentos de οἶσθαι εἰδέναι que “contaminam” a nossa perspectiva estarem presentes nela na forma de *pressuposições* que parecem absolutamente evidentes e por cuja presença nem sequer se dá. É precisamente isso que corresponde ao especial sentido em que, nos referidos livros da *Respublica*, se fala de ὑποθέσεις, do τὰς ὑποθέσεις ἀκινήτους ἔαν, etc. (por oposição ao κινεῖν τὰς ὑποθέσεις, ao τῶν ὑποθέσεων ἀνωτέρω ἐκβαίνειν, ao τὰς ὑποθέσεις ἀναιρεῖν, etc.). Ora, a estrutura daquilo que encontramos no trecho do cavalo de pau (ou seja, a estrutura da tentativa de ἐκβολή τῆς δόξης no caso concreto da compreensão do próprio acesso enquanto tal) reflecte precisamente o fenómeno das ὑποθέσεις, põe esse fenómeno em evidência e corresponde justamente a uma sequência de passos em que, sucessivamente, se vai produzindo a identificação e questionação (o κινεῖν) de ὑποθέσεις que, nos passos anteriores, se mantinham absolutamente *indetectadas* e ἀκίνητοι. Nesse sentido, o que encontramos no trecho do cavalo de pau é como que um *exemplo* daquilo de que se fala nos referidos livros da *Respublica*. Sobre o οἶσθαι εἰδέναι ἃ οὐκ οἶδεν, o οἶσθαι εἰδέναι οὐκ εἰδώς ou aquilo que Platão também descreve como τὸ μὴ κατειδότα τι δοκεῖν εἰδέναι, etc., cf., por exemplo, *Alcibiades I*, 118b1, *Apologia Socratis*, 21d5, 29b1, *Meno*, 84c5, *Sophista* 229c5. Sobre o projecto da ἐκβολή τῆς δόξης, veja-se em especial *Sophista*, 230b1. Sobre o sentido da noção de ὑπόθεσις e toda a constelação de noções que lhe estão associadas (τὰς ὑποθέσεις ἀκινήτους ἔαν, κινεῖν τὰς ὑποθέσεις, etc.), cf. CARVALHO, M. J., “Μέθοδος e ὑπόθεσις – O Problema do Pressuposto na Fundação Platónica da Filosofia”, in FERRER, D. (ed.), *Método e Métodos do Pensamento Filosófico*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 2007, pp. 9-69.

-compreensão espontânea do acesso, que assim fica posto à mostra pelo menos em significativa parte da sua morfologia ou modo de “funcionamento”.

Finalmente, a análise da questão do cavalo de pau e da sua relação com o referido fenómeno de auto-compreensão espontânea do nosso acesso às coisas também passa por uma tentativa de reinterpretação dos nexos que há entre o trecho que aqui pomos sob foco e os diferentes desenvolvimentos que o *precedem* no curso do *Teeteto*. Ou, mais precisamente, para tentar entender bem aquilo que se passa entre 184b4 e 187b3, procuramos perceber a relação deste trecho a) com 151d-e, b) com os antecedentes de 151d-e (designadamente 145e e ss.) e ainda c) com toda a discussão que medeia entre 151 e 184. Mas, além disso, procuramos igualmente determinar a relação que há entre o trecho do cavalo de pau e todo o curso *ulterior* do diálogo. E isto de tal modo que aventamos a possibilidade de entender todo este curso *ulterior* do *Teeteto* (de 187b4 até ao fim) como uma continuação daquilo que se encontra entre 184b4 e 187b3, ou seja, como um conjunto de passos em que sucessivamente continuam a ser identificadas e postas em causa (quer dizer, desmascaradas como algo igualmente *frágil* e *insuficiente*) ainda *outras* componentes da referida auto-compreensão espontânea do nosso acesso às coisas. Desta forma, o que acaba por se desenhar, mesmo que só em esboço e em regime de *tentamen*, é uma hipótese de reinterpretação global do fio condutor do *Teeteto*.

§1. A auto-compreensão espontânea do acesso e o seu carácter confuso

Importa, em primeiro lugar, ver por grosso o que é dito no diálogo entre Sócrates e Teeteto em 184b8-d6, para, num segundo momento, considerarmos mais a fundo os problemas implicados nesse passo, o sentido da imagem do cavalo de pau e os desenvolvimentos que se produzem a partir dela.

Sócrates começa por fazer uma pergunta a Teeteto e, ao mesmo tempo, avança aquela que julga que será a sua resposta:

«{ΣΩ.} Εἰ οὖν τίς σε ὧδ' ἐρωτῶη· “Τῷ τὰ λευκὰ καὶ μέλανα ὁρᾷ ἄνθρωπος καὶ τῷ τὰ ὀξεῖα καὶ βαρέα ἀκούει;” εἴποις ἂν οἶμαι “Ὀμμασί τε καὶ ὠσίν.”

{ΘΕΑΙ.} Ἔγωγε.»⁴

Em seguida, insiste-se na necessidade de tornar mais precisa a resposta de Teeteto. Esse acréscimo de precisão é introduzido pela distinção entre aquilo com o qual (ὧ) percebemos e aquilo através do qual (δι' οὗ) percebemos:

«{ΣΩ.} (...) σκόπει γάρ· ἀπόκρισις ποτέρα ὀρθότερα, ὧ ὁρῶμεν τοῦτο εἶναι ὀφθαλμούς, ἢ δι' οὗ ὁρῶμεν, καὶ ὧ ἀκούομεν ὠτα, ἢ δι' οὗ ἀκούομεν;

{ΘΕΑΙ.} Δι' ὧν ἕκαστα αἰσθανόμεθα, ἔμοιγε δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, μᾶλλον ἢ οἷς.»⁵

O que conduz, por fim, ao passo em que se fala do cavalo de pau:

«{ΣΩ.} Δεινὸν γάρ που, ὦ παῖ, εἰ πολλαί τινες ἐν ἡμῖν ὥσπερ ἐν δουρείοις ἵπποις αἰσθήσεις ἐγκάθηνται, ἀλλὰ μὴ εἰς μίαν τινὰ ιδέαν, εἴτε ψυχὴν εἴτε ὅτι δεῖ καλεῖν, πάντα ταῦτα συντείνει, ἥ διὰ τούτων οἷον ὀργάνων αἰσθανόμεθα ὅσα αἰσθητά.

⁴ Cf. 184b8-11: «{ΣΩ.} Então, se alguém te interrogasse do seguinte modo: “com que é que um homem vê o branco e o preto e com que é que ouve o agudo e o grave?”, dirias, creio, “com os olhos e com os ouvidos.” {ΤΕΕΤ.} Eu cá sim.»

Na sequência disto, Sócrates elogia – talvez *de forma irónica* – a prontidão da resposta de Teeteto e a circunstância de ela não envolver precisão, exactidão, minúcia («δι' ἀκριβείας»). Não cabe aqui discutir a fundo este ponto. Embora a resposta de Teeteto esteja ligada a este “elogio”, há um retorno ao problema levantado anteriormente, dado que essa resposta envolve um defeito ou uma distorção («οὐκ ὀρθή»).

⁵ Cf. 184c5-9: «{ΣΩ.} Ora vê lá bem: qual das duas respostas é mais correcta – que aquilo com o qual vemos são os olhos ou que eles são aquilo através do qual vemos? E que aquilo com o qual ouvimos são os ouvidos ou que eles são aquilo através do qual ouvimos?

{ΤΕΕΤ.} Cá a mim parece-me, Sócrates, que é através deles, mais do que com eles, que percebemos cada coisa.»

{ΘΕΑΙ.} Ἀλλά μοι δοκεῖ οὕτω μᾶλλον ἢ ἐκείνως.»⁶

Quais os aspectos fundamentais que estão presentes nas palavras que acabámos de passar em revista? Qual é o ângulo em que elas, de algum modo, se articulam e nos permitem descobrir os problemas que escondem numa leitura mais rápida e superficial?

Para responder a esta pergunta, vamos recuar alguns passos, até à primeira “definição” de ἐπιστήμη (151e1-3). Esta primeira “definição” é, de certo modo, aquilo que põe em marcha todos os outros desenvolvimentos do *Teeteto*. É também a partir dela (e a partir do que acontece com ela nos passos ulteriores a 151e) que procuraremos esclarecer aquilo que se passa entre 184b4 e 187b3. Por outras palavras, procuraremos encontrar nesse “ponto de partida global” que é a “primeira” resposta de Teeteto a chave para entender o passo que aqui se trata de tentar analisar. É essa a hipótese ou a possibilidade de leitura que propomos e que tentamos explorar naquilo que se segue.

Mas, antes do mais, é preciso tentar compreender que é que está em causa em 151e.

Se olharmos para o problema suscitado por Sócrates – «que é que é o conhecimento (ἐπιστήμη)?» – e para a resposta de Teeteto a essa questão – «o conhecimento (ἐπιστήμη) não é senão percepção (αἴσθησις)»⁷ –, somos, desde logo, confrontados com dois termos: ἐπιστήμη e αἴσθησις. Concentremo-nos primeiramente no termo ἐπιστήμη.

Poderá parecer que a referência à noção de ἐπιστήμη corresponde a um “exercício teórico” proposto por Sócrates: de entre muitas outras determinações possíveis, teria sido escolhida esta, para ver afinal que aspectos envolve, quais os problemas que levanta, etc. Assim compreendida, a noção de ἐπιστήμη é algo de *facultativo* e perfeitamente *arbitrário* (tal como outros diálogos problematizam diferentes determinações, caberia ao *Teeteto* problematizar a ἐπιστήμη), de tal sorte que esta noção “cairia”, por assim dizer, “de pára-quedas” no meio da discussão entre as duas principais personagens deste diálogo, sem nenhuma ligação com a própria relação que há entre elas e com aquilo que cada uma delas representa.

⁶ Cf. 184d1-6: «{ΣÓC.} Pois creio que seria extraordinário/estranho (δαινόν), meu rapaz, se muitas percepções (αἰσθήσεις) estivessem sentadas (ἐγκάθηνται) em nós como em cavalos de pau e não sucedesse que todas estas coisas convergissem (συντείνει) em algo de único e determinado (εἰς μίαν τινὰ ιδέαν) – quer se lhe deva chamar alma ou o que quer que seja –, com o qual, através destes como que instrumentos (ὀργάνων), percebemos o que é susceptível de ser percebido (αἰσθητά).

{TEET.} Mas a mim parece-me que é mais assim do que do primeiro modo.»

⁷ A respeito da suscitação do problema sobre a ἐπιστήμη, cf. 145e8-9: «{ΣΩ.} Τοῦτ’ αὐτὸ τοίνυν ἐστὶν ὁ ἀπορῶ καὶ οὐ δύναμαι λαβεῖν ἱκανῶς παρ’ ἐμαυτῷ, ἐπιστήμη ὅτι ποτὲ τυγχάνει ὄν.» Vejam-se outras formulações desta questão central em 146e7-10, 151d3-4, 164c1-2. A respeito da resposta de Teeteto, cf. 151e1-3: «{ΘΕΑΙ.} δοκεῖ οὖν μοι ὁ ἐπιστάμενός τι αἰσθάνεσθαι τοῦτο ὃ ἐπίσταται, καὶ ὥς γε νυνὶ φαίνεται, οὐκ ἄλλο τί ἐστὶν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις.»

Todavia, não é isto que se passa. Pois a referência à ἐπιστήμη, a relação com os problemas que ela suscita, o esforço de ver o que ela realmente é, não tem um carácter facultativo e arbitrário e, em última análise, nem sequer decorre de uma escolha de Sócrates. Trata-se de *algo envolvido na própria tensão de que o jovem Teeteto é portador*. É isso que compreendemos ao ler a discussão entre Sócrates e Teodoro, assim como o início daquela que se trava entre Sócrates e Teeteto.⁸ Este é apresentado como alguém que tem uma relação de diligência, de empenho, de ἐπιμέλεια, quanto à aquisição do conhecimento ou da σοφία. A busca do saber (sc. o próprio φιλοσοφεῖν enquanto tal) é algo de que Teeteto faz caso – mais: é propriamente aquilo em que emprega a sua vida.^{9 10}

⁸ Cf. 144e-145d.

⁹ Poderá parecer excessivo e até desviado falar-se da *vida* de Teeteto e da circunstância de essa vida estar dedicada a um projecto ou programa: o projecto ou programa do φιλοσοφεῖν, do empenho em direcção à apropriação da σοφία. Mas, de facto, este é um aspecto que está posto em evidência desde o início do diálogo. O que aí se desenha – logo na conversa entre Euclides e Térpsion – é *a relação com uma vida na sua totalidade*: a vida de Teeteto, daquele homem que fora visto a ser trazido do acampamento militar de Corinto para Atenas, já à beira da morte. Isto aliado ao seguimento dessa conversa, que põe no seu centro o tempo em que Teeteto *conheceu* Sócrates e *discutiu* com ele. A relação com Teeteto constitui-se justamente a partir de um ἀναμνησκεισθαι, a partir de um olhar retrospectivo, de tal modo que se levanta a questão: qual foi o sentido que teve o tempo que Teeteto passou com Sócrates? Até que ponto valeu a pena aquele momento da vida de Teeteto? Que é que está em causa nisso que Teeteto fazia nessa altura da sua vida? Há qualquer coisa como uma *tensão entre múltiplos planos temporais*: o presente da conversa entre Euclides e Térpsion, o olhar para o passado de Teeteto e, assim também, parece já haver uma pergunta quanto ao que há a fazer na vida ou quanto ao que é realmente uma vida bem vivida, uma vida vivida com sentido (τὸ εὖ ζῆν). É neste contexto que se percebe melhor que o *Teeteto* é, *desde o seu começo*, um diálogo sobre o conhecimento, o saber ou, dito de uma forma mais precisa (na medida em que está sobretudo em causa o exame de um modo de empregar a vida), sobre a procura desse conhecimento (sc. sobre a φιλοσοφία) – procura essa que é precisamente aquela a que Teeteto está (sc. esteve) dedicado. E isto de tal forma que tem no seu centro esta interrogação: faz sentido uma vida dedicada ao conhecimento, ao saber, ou melhor, ao φιλοσοφεῖν? O que Sócrates faz não é senão explicitar e problematizar aquilo que está tacitamente envolvido no programa de vida em que Teeteto está embarcado: o φιλοσοφεῖν, a tensão para a aquisição da ἐπιστήμη ou da σοφία. Mas, se é assim, o *Teeteto* põe-nos na pista de um outro aspecto muito interessante. Ao contrário do que está discutido como centro de problematização em grande parte do *Corpus Platonicum*, o *Teeteto* põe em causa o próprio empreendimento filosófico, ou seja, a própria tensão para a ἐπιστήμη. Noutros diálogos, encontramos frequentemente discutidos este e aquele ἐπιστητόν, este e aquele conteúdo cognoscível, esta e aquela orientação vital, mas o que o *Teeteto* coloca como tarefa central é a investigação da própria ἐπιστήμη enquanto tal, percebida como *terminus ad quem* do φιλοσοφεῖν, isto é, como aquilo para o qual tende o próprio empreendimento de tensão para a aquisição do saber. É a própria φιλοσοφία que está a ser sujeita a exame, de tal maneira que o que está em causa na indagação de Sócrates é: que é que Teeteto sabe a respeito do *terminus ad quem* do seu empenho, da sua tensão; qual a relação que tem com aquilo que procura. O que pretendemos fundamentalmente sublinhar é que o problema de saber se a vida dedicada ao saber tem sentido (ou, formulado de outra maneira, o problema de saber o que está em causa na procura de aquisição da ἐπιστήμη) é um problema que está enraizado na própria tensão de Teeteto, ou seja, no “programa vital” que ele tem adoptado (como também poderia ser o de cada um de nós), de tal forma que o surgimento da noção de ἐπιστήμη não tem o carácter de uma “experiência de pensamento” ou de um “exercício teórico”, como se essa noção não tivesse a sua raiz num empreendimento vital possível, do qual, em última análise, são “ramificações” as questões e os problemas levantados por Sócrates. O que nos fornece os elementos necessários para se perceber dois outros pontos. Em primeiro lugar, o tipo de procedimento que Sócrates leva a cabo (sc. a interrogação a respeito da tensão correspondente ao φιλοσοφεῖν) diz respeito a um procedimento que está na origem de todo e qualquer ponto de vista que esteja marcado pelo mesmo empenho de Teeteto. Todo o ponto de vista que tenha uma ἐπιμέλεια a respeito da aquisição do saber terá de passar por este procedimento de análise. O jovem Teeteto representa, assim, o paradigma do que efectivamente está implicado no arranque de um projecto dirigido à aquisição da ἐπιστήμη, funciona como uma espécie de “Sócrates em ponto pequeno” ou “Sócrates *in fieri*” que está no começo da realização do procedimento de análise

Mas, se é isto que está em causa na pergunta de Sócrates, que sentido(s) tem ou pode ter a resposta que Teeteto lhe dá, quando diz que a ἐπιστήμη é αἴσθησις? Para responder a esta questão, é preciso considerar ao mesmo tempo vários aspectos. Em primeiro lugar, importa perceber melhor o que está implicado no termo αἴσθησις. Há um aspecto que chama logo a atenção a respeito do uso de αἴσθησις, αἰσθάνεσθαι no passo de 151e. Neste passo, αἴσθησις não significa propriamente “sensação”, “percepção” (ou qualquer outro dos vários termos em Português por que estamos habituados a traduzir o termo grego)¹¹. Não porque “sensação”, “percepção”, etc., não sejam noções envolvidas na carga semântica daquele termo (estão realmente implicadas nele), mas sim porque a tradução por qualquer uma destas noções faz que se perca o sentido que αἴσθησις também pode ter e, de facto, tem neste passo do *Teeteto*. Αἴσθησις, neste passo, significa algo muito mais *abrangente*, a saber, *o haver acesso, a circunstância de haver algo que se apresenta, manifesta ou está “ai” posto a descoberto*. Quer dizer, αἴσθησις, αἰσθάνεσθαι, designa qualquer coisa como um “ver” num sentido muito

da tensão direccionada ao saber. Em segundo lugar, a indagação de Sócrates põe em evidência que o empenho de Teeteto não está livre de problemas, de fragilidades, de defeitos de acompanhamento no que diz respeito à compreensão da “tensão filosófica” em causa – o que suscita uma questão central: até que ponto o φιλοσοφεῖν não pode estar “contaminado” por momentos que contrariam ou obstaculizam a própria tensão para o saber? Até que ponto a procura do saber não é plena, mas envolve sempre já a “mistura” com momentos de ausência de saber e mesmo de οἶεσθαι εἰδέναι?

¹⁰ A referência à noção de ἐπιστήμη obriga, ainda que de forma meramente introdutória e superficial, a pôr em relevo o facto de esta noção envolver uma *ambiguidade*. Em primeiro lugar, ἐπιστήμη, ἐπίστασθαι pode designar apenas *algo de que temos notícia*, algo com o qual estamos em contacto e que, de algum modo, está disponível por ser familiar ou não enigmático. É neste sentido que comumente dizemos, por exemplo, que conhecemos uma pessoa (i.e. temos uma noção dela, *sabemos* de quem se trata, etc.) ou uma cidade (i.e. os seus prédios são-nos familiares, temos ideia das suas ruas, etc.). Neste sentido, ἐπιστήμη significa justamente algo que está imediatamente à disposição de todos, algo a que todos têm acesso ou, pelo menos, podem ter. Ser ἐπιστήμων (conhecedor) neste sentido corresponde a uma possibilidade que está ao alcance de todos, pelo facto de bastar estar a par de, ter notícia de, etc. Mas isto não esgota o que está envolvido na noção de ἐπιστήμη, ἐπίστασθαι. Esta noção envolve, em segundo lugar, a ideia de saber ou conhecer no sentido mais “forte”. Ou seja, trata-se de algo que não está imediatamente à disposição de toda a gente, mas que é *exclusivo apenas de alguns*. É disso que encontramos eco no *Teeteto*, em 144e1 e ss., quando se diz que apenas os τεχνικοί detêm o saber sobre algo e, por isso, estão em condições de ajuizar com verdade. Por exemplo, se está em causa o juízo de Teodoro a respeito da aparência dos rostos de Sócrates e Teeteto, deve-se examinar se ele é ou não γραφικός, isto é, se detém ou não a τέχνη (a perícia, o saber qualificado) acerca da pintura e do desenho (cf. 144e8-145a1). Neste sentido, ἐπιστήμη corresponde a algo que precisamente nem todos sabem ou têm como disponível, mas que cabe àqueles que *têm domínio pleno* sobre algo, que *controlam* um determinado âmbito da realidade, de tal forma que a *compreensão do que algo efectivamente é* não lhes escapa. A este respeito, veja-se a descrição que o *Meno* (97d4-98a7) faz da natureza da ἐπιστήμη como equivalendo a *um escravo que está preso, sem possibilidade de fuga e que, por isso, é algo sobre o qual se tem domínio ou se controla eficazmente* (por oposição às δόξαι ἀληθείς, que são como um escravo fugitivo ou desertor: «δραπέτης»). De tal modo que aquilo que caracteriza as ἐπιστήμαι é, como se diz nesse passo do *Meno*, serem pontos de vista «μόνιμοι», isto é, pontos de vista sólidos, inabaláveis, firmes ou plenos, neste sentido em que versam sobre algo que não foge, que não se “escapa por entre os dedos”.

¹¹ A tradução habitual de “αἴσθησις” por estes termos resulta, não só de uma *tradição* na leitura dos textos antigos em geral e de alguns passos do *Corpus Platonicum* em particular, mas também, como veremos melhor, do tratamento levado a cabo por Sócrates da resposta de Teeteto em 151e, tratamento esse que *modifica* o sentido da noção de “αἴσθησις”, tal como ela é usada nessa resposta. Desta forma, a compreensão do sentido que αἴσθησις, αἰσθάνεσθαι, tem *no passo de 151e* passa pela necessidade de se tirar o “filtro” que é constituído, tanto pela tradição, como pelo tratamento que Sócrates faz desse mesmo passo.

amplo – aquele “ver” de que Santo Agostinho falava como englobante dos vários sentidos e das múltiplas formas de expressão do nosso ponto de vista.¹² O sentido da resposta de Teeteto é qualquer coisa como: ἐπιστήμη (“saber”, ou seja, o *terminus ad quem* para que está orientado o φιλοσοφείν) é *apreensão, captação, acompanhamento, ter percepção* (no sentido muito amplo que “ter percepção de” também pode ter em Português).

Mas este aspecto – mais relativo à língua grega e às particularidades do uso de αἴσθησις, αἰσθάνεσθαι – põe-nos na pista de um fenómeno que ocorre na própria presença do acesso a si mesmo, na forma como sempre já nos relacionamos com ele, de tal forma que o sentido de αἴσθησις, αἰσθάνεσθαι, não diz apenas respeito a uma particularidade da língua grega, mas *explicita também um fenómeno que acontece com cada um de nós*. Esse fenómeno é aquele que, em primeiro lugar, diz respeito a uma *permanente notícia do acesso*, a uma

¹² A este respeito, veja-se AGOSTINHO, *Confissões*, ed. Bilingue, Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina Pimentel, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004, livro X, XXXV, p. 515. Só para dar um exemplo, veja-se, no *Corpus Hippocraticum, De officina medici*, 1, *apud*: LITTRÉ, E. (ed.), *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, vol. III, Paris, Bailliére, 1841, p. 272: «Ἡ ὁμοία ἢ ἀνόμοια ἐξ ἀρχῆς ἀπὸ τῶν μεγίστων, ἀπὸ τῶν ῥηίστων, ἀπὸ τῶν πάντη πάντως γινωσκομένων. Ἄ καὶ ἰδεῖν, καὶ θιγεῖν, καὶ ἀκοῦσαι ἔστιν ἃ καὶ τῇ ὄψει, καὶ τῇ ἀφῇ, καὶ τῇ ἀκοῇ, καὶ τῇ ᾠῇ, καὶ τῇ γλώσσῃ, καὶ τῇ γνώμῃ ἔστιν αἰσθέσθαι· ἃ, οἷς γινώσκωμεν ἅπασιν, ἔστι γινῶναι.» Sobre o uso de αἰσθάνεσθαι num sentido mais abrangente, veja-se, por exemplo, DESCLOS, M.-L., *Aux marges des dialogues de Platon. Essai d'histoire anthropologique de la philosophie ancienne*, Grenoble, J. Millon, 2003, pp. 57, 167; DIRLMEIER, F. (ed.), *Aristoteles Nikomachische Ethik*, Berlin, Akademie Verlag, 1991⁹ (1956), pp. 319-321; FREDE, M., *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, pp. 3 e ss.; HUART, P., *Le vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'oeuvre de Thucydide*, Paris, Klincksieck, 1968, pp. 168 e ss.; KURZ, D., *Akribia: Das Ideal der Exaktheit bei den Griechen bis Aristoteles*, Göppingen, Alfred Kümmerle, 1970, p. 49, pp. 56 e s.; LANGERBECK, H., *DOXIS EPIRHYSMIE: Studien zu Demokrits Ethik und Erkenntnislehre*, Berlin, Weidmann, 1967² (1935), p. 105; LLOYD, G. E. R., *Magic, Reason and Experience: Studies in the Origins and Development of Greek Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 129; MARZULLO, B., *I Sofismi di Prometeo*, Firenze, La Nuova Italia, 1993, pp. 246 e ss.; MASTRONARDE, D. J. (ed.), *Euripides: Phoenissae*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, ad 141-4; RITTELMEYER, F., *Thukydides und die Sophistik*, Borna-Leipzig, Noske, 1915, pp. 165 e ss.; VERDENIUS, W. J., “Cadmus, Tiresias, Pentheus. Notes on Euripides’ “Bacchae” 170-369”, *Mnemosyne* (1988), pp. 241-268, em especial p. 242 (ad 178); WILLINK, C. W. (ed.), *Euripides: Orestes*, Oxford, Oxford University Press, 1986, ad 752. Sobre o uso de ὁρᾶν, βλέπειν, etc., para exprimir formas de percepção ou captação que pertencem a outros sentidos ou que já não têm propriamente que ver com os sentidos, veja-se, por exemplo, ARNOTT, W. G. (ed.), *Alexis: The Fragments. A Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, ad 224 (222K), v. 3, pp. 641 e s.; BULTMANN, R., “Zur Geschichte der Licht-Symbolik im Altertum”, *Philologus* 97 (1948), pp. 1-36, em especial pp. 18 e ss.; GRIFFITH, M. (ed.), *Aeschylus: Prometheus Bound*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, ad 22; HUTCHINSON, G. O. (ed.), *Aeschylus: Seven Against Thebes*, Oxford, Oxford University Press, 1985, ad 103; JEBB, R. C. (ed.), *Sophocles: The Plays and Fragments*, vol. II: *The Oedipus Coloneus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1885, ad 74, 138; MÜLLER, C. W., *Gleiches zu Gleichem: Ein Prinzip frühgriechischen Denkens*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1965, p. 51; SANSONE, D., *Aeschylean Metaphors for Intellectual Activity*, Wiesbaden, F. Steiner, 1975, pp. 18 e ss.; SCHOTTLAENDER, R., “Drei vorsokratische Topoi”, *Hermes* 62 (1927), pp. 435-446; STANFORD, W. B., *Greek Metaphor: Studies in Theory and Practice*, New York, Johnson Reprint Corp, 1972 (1936), pp. 47-62; TAILLARDAT, J., *Les images d'Aristophane. Études de langue et de style*, Paris, Les Belles Lettres, 1962, p. 270. Também é significativo, neste contexto, o próprio uso comum de ὁρᾶν τὸ φᾶος, φῶς ὁρᾶν, etc., ou simplesmente o uso de ὁρᾶν para exprimir o facto de se estar vivo (e tanto quer dizer, o acontecimento global de manifestação – de estar no aparecimento, de estar posto no aparecimento daquilo que aparece – que é a vida).

familiaridade com ele. O acesso é algo de que temos sempre já uma noção, algo com o qual temos sempre já uma relação.

Mas, em segundo lugar, a circunstância de haver uma constante notícia do acesso ou uma relação com ele não impede que a sua presença esteja marcada por uma ampla margem de *indeterminação, confusão, ou indiferenciação*¹³. Caracteriza a relação natural com o acesso o facto de este ser algo “visto por grosso”, algo que não é de forma precisa “isto ou aquilo” e que engloba, por assim dizer, “tudo e mais alguma coisa”. A compreensão do acesso tem justamente uma natureza “frouxa”, “romba”, “vaga”, neste sentido em que não é precisa ou aguda, antes está configurada por algo de muito confuso – tão confuso como isto: é um “ver” que abarca indiferenciadamente momentos auditivos, tácteis, recordações, expectativas, etc., etc. Tudo isso está justamente compreendido, de uma forma rápida, como “ver”, como um “amálgama” indiferenciado em que não se tem consciência precisa das suas componentes.

Todavia, a circunstância de haver uma compreensão confusa ou “enevoadá” do próprio acesso, de tal modo que a sua composição escapa (não é algo que esteja presente de forma nítida, mas antes “esquecido” no “amálgama” abrangente), não significa que ele não tenha uma multiplicidade de componentes. Acontece é que essas componentes estão, por assim dizer,

¹³ A compreensão indiferenciada do próprio acontecimento do αἰσθάνεσθαι introduz a nota de confusão correspondente ao facto de não ser clara qual é a *própria composição desse acesso e da apresentação* em que sempre já nos encontramos. Caracteriza a forma como estamos constituídos não apenas ter uma noção imprecisa, “enevoadá” da própria existência do acesso enquanto tal (sc. a ideia confusa de que há qualquer coisa como um acontecimento de acesso “acrescentado” às “coisas” e no qual elas se mostram), mas também a circunstância de esse acesso ou essa apresentação ser confusamente, por assim dizer, “tudo e mais alguma coisa”. Dito de uma forma mais precisa, acontece que, quando somos pressionados a dar uma resposta sobre o que é isso do acesso (sc. a forma como ele está composto, aquilo que o constitui enquanto tal), não somos capazes, pelo menos num primeiro momento. Não estamos despertos para a multiplicidade de “estratos” que constituem o nosso acesso. Por exemplo, haver uma percepção (uma αἴσθησις no sentido mais estrito deste termo) ainda não envolve absolutamente nada de uma preservação dessa mesma αἴσθησις – sc. o modo de ser ou o “estrato” correspondente à μνήμη. Do mesmo modo, haver em nós αἴσθησις (no sentido estrito) e μνήμη em nada “anuncia” que o nosso olhar seja igualmente capaz de uma recuperação disso que passou e que está “guardado” na memória – ou seja, a possibilidade que temos de *recordar*. E tudo isto ainda nada tem de expectativa ou da abertura correspondente ao futuro, de tal maneira que ela envolve um acréscimo, isto é, a inauguração de um modo de ser próprio, irredutível a qualquer outra forma de constituição de perspectiva. Não importa levar até mais fundo esta tentativa de “desdobramento” de “estratos” ou “camadas”, mas apenas chamar a atenção para a circunstância de que, na forma como habitualmente vivemos, *não tende a haver qualquer consciência de complexidade interna do acesso*. O acesso é confuso e *indiferenciadamente* “tudo isso” que, de algum modo, está “aí”, mas de tal maneira que esse “tudo isso” é vivido como uma espécie de “amálgama” que inclui múltiplas formas de realidade e, na verdade, irredutíveis entre si. É também para este fenómeno de confusão – a confusão correspondente à composição do acesso e que o compreende (mesmo que implicitamente) como algo de *homógeno* – que aponta a resposta de Teeteto em 151e. Se considerarmos a continuação do passo de 151e (em especial a partir de 163a7), aquilo que é feito por Sócrates é justamente uma *focagem da complexidade interna do aparecer*. Ou seja, no quadro geral do αἰσθάνεσθαι (ou da αἴσθησις no sentido mais lato), procede-se a uma *exploração* daquilo que propriamente constitui esse acontecimento geral e ainda indeterminado do aparecer – quer dizer, a uma tentativa de identificação das componentes ou dos “estratos” que estão envolvidos nesse facto “bruto” de haver aparição. É nesse sentido que Sócrates fala, por exemplo, da αἴσθησις em sentido estrito e da μνήμη. Este é um aspecto que trataremos mais detalhadamente em seguida.

“afundadas” no carácter “enevado” da relação com o acesso e, por isso, não vêm à superfície, não constituem momentos patentes ou manifestos do próprio olhar. Para se mostrar este estado de coisas, vamos considerar quatro elementos fundamentais, de entre outros que também poderiam ser considerados.

Em primeiro lugar, a αἴσθησις, o αἰσθάνεσθαι difuso ou “enevado”, envolve em si qualquer coisa como *um acontecimento de captação, um plano de acesso no qual ocorre a revelação daquilo que se apresenta*. Isto enuncia algo que não nos é estranho: cada um de nós tem a noção de que não está num plano equivalente ao das “coisas”, mas sim num plano de algum modo “acrescentado” a elas ou “para lá” delas: o plano em que essas coisas se dão a ver. Por outras palavras, não nos confundimos com as “coisas”, mas temos consciência de que o aparecer delas envolve “algo” mais do que o plano correspondente à sua posição absoluta (sc. a mesa, o dicionário, etc., na posição absoluta de si mesmos). Esse “algo” está confusamente compreendido como aquilo que capta essas coisas ou aquilo ao qual elas aparecem.

Mas não é apenas isto que está naturalmente compreendido por nós e também não é apenas isto que está implicado na noção de αἴσθησις, αἰσθάνεσθαι, em 151e. Em segundo lugar, o acontecimento de captação envolve *eo ipso* a ideia de *contraposição a algo*. Justamente, o facto de cada um de nós compreender o seu acesso (sc. a capacidade de “ver” num sentido muito abrangente) como “acrescentado” às “coisas” envolve, em si mesmo, a ideia de que há algo por contraposição ao qual ou em relação ao qual se “vê”.¹⁴ Isto de tal forma que o nosso olhar é o “lugar” onde se torna possível justamente o aparecimento de “x”, “y”, “z”. Tal quer dizer que a αἴσθησις, o αἰσθάνεσθαι, envolve intrinsecamente este aspecto¹⁵, a saber, o *aparecimento de algo, o próprio facto de algo aparecer como captado ou de estar “aí” presente enquanto algo que se mostra ou se dá a ver*.¹⁶

¹⁴ O que levanta o problema de saber como é que isso é possível, ou seja, como é que o nosso olhar tem a capacidade de constituir a partir de si a consciência de uma alteridade, de tal modo que se vê sempre já como um ponto de vista situado “no meio” de outras coisas. Noutros termos, o nosso ponto de vista tem a capacidade de se reconhecer a si mesmo como *parte* de uma realidade mais vasta, por tal forma que se torna possível a *relação* entre o ponto de vista próprio e um qualquer “x” que aparece (por exemplo, o computador).

¹⁵ De tal modo que não se trata de dois aspectos diferenciados – o acesso, a captação e o aparecimento de algo –, mas sim de *dois momentos intrinsecamente envolvidos e co-implicados um no outro*. O acesso, a captação é intrinsecamente captação *de qualquer coisa* e o aparecimento é, também ele de forma intrínseca, aparecimento *a um ponto de vista*. Este ponto será ainda desenvolvido.

¹⁶ Um pouco mais adiante – em 152b11-c2 – percebemos ainda melhor este complexo sentido de αἴσθησις, αἰσθάνεσθαι (sc. a circunstância de envolver ao mesmo tempo a ideia do “ver” e a de algo por contraposição ao qual se dá esse “ver”) a partir da identificação entre αἰσθάνεσθαι e o próprio φαίνεσθαι (aparecer, vir à luz, manifestar-se, ...): «{ΣΩ.} Τὸ δέ γε “φαίνεται” αἰσθάνεσθαί ἐστιν; {ΘΕΑΙ.} Ἔστιν γάρ.»

{ΣΩ.} Φαντασία ἄρα καὶ αἴσθησις ταῦτὸν ἐν τε θεομοῖς καὶ πᾶσι τοῖς τοιούτοις.»

(«{ΣÓC.} Mas lá o “aparece” (“φαίνεται”) é αἰσθάνεσθαι?

{TEET.} É pois.

O que vimos permite ainda entender, em terceiro lugar, um outro ponto relacionado com o fenómeno que estamos a procurar pôr em evidência. Esse ponto é o que se prende com a *diversidade* da apresentação. Não acontece connosco que haver apresentação signifique haver a presença de *um único* conteúdo sem mais. Há, pelo contrário, a presença de uma *multiplicidade*, de uma *variedade*. O nosso olhar caracteriza-se precisamente por aceder a uma multiplicidade a perder de vista, de tal maneira que, na compreensão confusa que o olhar tem de si mesmo, está envolvida a ideia de uma diversidade de “apareceres”: o aparecer correspondente ao computador, à mesa, ao dicionário, mas também o aparecer correspondente à rua, ao bairro da minha casa, à cidade a que esse bairro pertence, o aparecer correspondente às minhas recordações e às minhas expectativas, etc., etc.¹⁷

Acresce a tudo isto um quarto aspecto, que conforma decisivamente a auto-compreensão natural do acesso. Esse aspecto prende-se com a circunstância de a auto-compreensão do acesso estar marcada por *falta de acuidade*, ter o carácter de uma compreensão “enevoada” e a *flexibilidade* própria de uma compreensão “enevoada”, que não distingue bem nem o seu próprio conteúdo, nem as suas diversas componentes, nem ainda aquilo que a separa de compreensões com algum grau de proximidade com ela (e que, por isso, se prestam a ser confundidas com ela, mas que de facto são diferentes e até se lhe opõem). Quer dizer, a auto-compreensão espontânea do acesso está constituída no modo de um olhar *pouco focado*, que *não capta com precisão, não fixa de forma definida*. Por um lado, esse olhar *não é vazio nem inteiramente indeterminado*, antes comporta um certo grau de determinação. Mas,

{SÓC.} Então aparição (φαντασία) e αἴσθησις são o mesmo, quer no caso do quente, quer em todos os casos semelhantes.»)

Note-se que, neste passo, «φαντασία» é somente o substantivo do verbo φαίνεσθαι e não exprime qualquer tipo de “faculdade” ou “propriedade” do nosso ponto de vista. Por isso, a tradução mais adequada será algo como “aparição”, “manifestação”, “apresentação”. A respeito do sentido de «φαντασία» neste passo e da sua identificação com αἴσθησις, veja-se, por exemplo, CAMPBELL, L. (ed.), *The Theaetetus of Plato, With a Revised Text and English Notes*, New York, Arno Press, 1973 (1861), ad 152c: «Φαντασία occurs here simply as the noun of φαίνεσθαι, = ‘appearing,’ rather than ‘appearance,’ and must be kept clear from the notion of *faculty*, and the associations due to Aristotle (...).»; e também CORNFORD, F. M., *Plato’s Theory of Knowledge: The Theaetetus and the Sophist of Plato, Translated with a Running Commentary*, London, Routledge & Kegan Paul, 1973 (1935), p. 32: «φαντασία is simply the substantive corresponding to the verb φαίνεσθαι, as at *Soph.* 264a (...). We can substitute Theaetetus’ word αἰσθάνεται for Protagoras’ word φαίνεται without change of meaning.»

¹⁷ A circunstância de o nosso ponto de vista estar perante uma multiplicidade de momentos de apresentação não significa que eles sejam idênticos, de tal modo que não haja diferentes “níveis” de presença disso que aparece. De facto, a forma de apresentação do computador é muito diferente daquela que corresponde à rua ou ao bairro da minha casa. E assim também uma recordação é muito distinta de uma percepção “aqui e agora” de algo. Não importa entrar a fundo na distinção entre estes vários “níveis” de apresentação, cuja análise é, aliás, bastante mais complexa do que esta nota poderá sugerir. Importa apenas chamar a atenção para o facto de, independentemente das diferenças entre as apresentações com que o nosso ponto de vista está em contacto, haver uma *multiplicidade* de apresentações, uma *diversidade* de “apareceres”, uma *variedade* de presenças que se dão a ver deste ou daquele modo.

por outro lado, o registo em que tem fixadas as determinações que comporta é um registo “lasso” e, pelo menos em grande parte, semelhante à noite do provérbio “em que todos os gatos são pardos”. Consideremos um pouco mais detidamente o que isto significa. Em primeiro lugar, significa que a auto-compreensão espontânea do acesso não distingue bem as suas diferentes componentes. Elas estão amalgamadas e fundidas como que numa “resultante”. E a falta de acuidade faz que seja atreita a *confundi-las*, a *tomar a parte pelo todo e vice-versa*, etc. Numa palavra, a auto-compreensão espontânea do acesso é, por assim dizer, um “reino de sinédoques”. Em segundo lugar, a auto-compreensão espontânea do acesso também não distingue com precisão o que inclui ou lhe corresponde, o que estabelece e aquilo que já se situa fora do seu âmbito e vai contra as teses que sustenta. Pois o modo de ver em que pressupõe aquilo que pressupõe tem um carácter de “vista grossa”, é “rombo”, como que “amblíope” – e perfeitamente capaz de aceitar como equivalendo à sua própria tese algo que, na verdade, se lhe opõe.

Mas tudo isto é ainda unilateral, porque deixa de fora um aspecto enunciado por Teeteto em 151e, quando identifica αἴσθησις *com* ἐπιστήμη. Esse aspecto diz respeito ao facto de se atribuir à αἴσθησις (sc. ao acesso, à apresentação, etc.) um *carácter epistémico*. Com efeito, a identificação entre αἴσθησις e ἐπιστήμη não é inocente quanto ao modo como se compreende o *estatuto do acesso ou da apresentação* que se tem; pelo contrário, essa identificação mostra-nos que o acesso ou a apresentação se dá espontaneamente a ver *como sendo conhecimento, ou seja, como sendo ἐπιστήμη*.¹⁸ Se olharmos com atenção para a resposta de Teeteto, percebemos que ele está a “embarcar” naquele que é também um pressuposto do ponto de vista de cada um de nós, a saber: *a eficácia do acesso, o carácter cognoscitivo ou epistémico da apresentação que se tem*. Mesmo que não tenha consciência disso, Teeteto enuncia uma tese natural: a de que

¹⁸ Tal não significa, como veremos melhor, que o ponto de vista natural não se compreenda como limitado ou finito, de tal modo que não aceite o cabimento de pontos de vista “mais esclarecidos” ou com um grau de “conhecimento” superior. Na verdade, nós reconhecemos o cabimento das perspectivas correspondentes aos τεχνικοί (por exemplo, quando nos dirigimos a um médico ou consultamos um advogado). Acontece é que essas perspectivas tendem a estar neutralizadas naquilo que têm de alegadamente superior, porque a forma como o nosso olhar se relaciona com a apresentação que tem é tal que a reveste de um estatuto: *o estatuto de acesso adequado ou eficaz*. Não nos vemos, pelo menos primariamente e o mais das vezes, como um ponto de vista “perdido” num mar de incógnitas e a precisar urgentemente de constituir uma τέχνη ou uma ἐπιστήμη no seu sentido mais “forte”. E isso não ocorre, porque o nosso olhar tende a compreender-se *como sendo já um olhar adequado*. Há, se quisermos, um “curto-circuito” ou uma forma de “contaminação” entre os dois sentidos de ἐπιστήμη que considerámos (cf. *supra*, nota 10). Em virtude desse “curto-circuito” ou dessa “contaminação”, o primeiro sentido (sc. o olhar comum) – que se vive precisamente como sendo já um *saber* – compreende-se ao mesmo tempo *como suficiente, pleno ou inteiramente adequado*. Ou seja, compreende-se já como ἐπιστήμη num segundo sentido. Por isso, entrava, de algum modo, o surgimento das τέχναι ou das ἐπιστήμαι e o cabimento, no ponto de vista comum, daquilo que elas têm de sobreposto a ele. Isto é tanto assim que tendemos a compreender as perspectivas epistémicas como *desenvolvimentos internos* do ponto de vista natural, quer dizer, como *ampliações* de um olhar que *já tem assegurado o fundamental*.

aquilo que aparece *corresponde já a um saber*, é já algo que se capta *sem defeito ou distorção* – em suma, *é já conhecimento, é já ἐπιστήμη*. O nosso olhar tem “silenciosamente” a pretensão de aceder já ao que as próprias coisas são, de tal modo que “abrir os olhos” corresponde a ver o que *verdadeiramente* está a acontecer. A apresentação real ou verdadeira de algo não requer nenhum tipo de esforço, justamente porque há uma tese decidida sobre a eficácia do acesso: aquilo que se vê quando se “abre os olhos” *é já* real, verdadeiro, epistémico. De sorte que a própria tendência ou o esforço para a aquisição de ἐπιστήμη sc. o próprio φιλοσοφείν acaba por ser compreendido como uma tendência ou uma tensão *para o aumento deste património de saber* já real, já verdadeiro, já epistémico, que de todo o modo já temos.¹⁹

A resposta dada por Teeteto em 151e – esse é o ponto fundamental – tem um carácter *vago, impreciso, indeterminado, indiferenciado*. Quer dizer, a αἴσθησις (ou o αἰσθάνεσθαι) de que Teeteto fala corresponde à noção indeterminada de que há uma apresentação, uma qualquer forma de acesso que possibilita a mostraçã das “coisas”. Esta é justamente *a noção*

¹⁹ Não cabe aqui fazer uma análise mais aprofundada deste aspecto. É importante pôr em relevo apenas dois pontos. 1) Não apenas o *Teeteto*, mas o *Corpus Platonicum* em geral procuram, em muitos dos seus passos, mostrar que a atribuição do carácter epistémico à apresentação natural é *um mero pressuposto, uma mera presunção*. Nos termos de Platão, trata-se de um mero οἶεσθαι εἰδέναι, isto é, de uma pretensão de acompanhar a apresentação que de cada vez se tem (por exemplo, a apresentação que agora tenho do meu quarto), de tal modo que se *julga* que ela corresponde sempre já a um acontecimento de *saber*, de conhecimento, de εἰδέναι. Isto pode ainda induzir em erro. Pois parece que poderia haver οἶεσθαι εἰδέναι (sc. uma pretensão de acompanhar já verdadeiramente o que está a acontecer), mas de tal maneira que essa pretensão se viesse a revelar com fundamento. O ponto de vista estaria alicerçado numa pretensão (de tal modo que isso que julga ter ainda está por provar), mas ela seria legítima, no sentido em que o exame desta peculiar forma de relação com a apresentação teria como resultado a comprovação daquilo que ela julga já ter – a eficácia do acesso, a posse daquilo que a apresentação *realmente* é. Mas não é disto que o *Corpus Platonicum* fala, porque nele está em causa uma coisa muito mais séria: mostrar que o οἶεσθαι εἰδέναι de que o nosso ponto de vista é portador (aquele em que o nosso ponto de vista está assente e que configura o modo como ele vê) é um *pressuposto sem fundamento*; é, no sentido mais “forte”, um *mero* julgar saber – ou, como se diz no *Meno* (84c), é um julgar saber *não sabendo*. Uma análise mais completa deste ponto requereria ainda a exploração dos aspectos implicados na *transformação de perspectiva* (transformação essa que está no centro do passo mencionado do *Meno*) que está em causa na tomada de consciência do próprio οἶεσθαι εἰδέναι (justamente, como se esboçou nesta nota, o mais das vezes não habitamos uma perspectiva de οἶεσθαι εἰδέναι *consciente*, mas sim uma perspectiva de οἶεσθαι εἰδέναι que se vê como tendo fundamento ou como sendo sempre já *só* εἰδέναι, por tal forma que há, *não apenas* o defeito correspondente ao não estar a aceder ao que realmente se passa, *mas também* o defeito correspondente ao apagamento da própria condição do nosso ponto de vista: a de *uma mera pretensão cognoscitiva*). 2) O que vimos, ainda que de forma preliminar, fornece já os elementos necessários para percebermos um ponto que será muito importante numa fase ulterior deste estudo. Independentemente de o contacto com a apresentação estar marcado por οἶεσθαι εἰδέναι, o que a resposta de Teeteto em 151e põe em evidência é que há uma tendência natural para considerar aquilo que em cada caso é dado a ver (sc. aquilo que é αἴσθησις num sentido mais lato) como real, cognoscitivo ou – também o poderíamos dizer – *como ἀληθές*. Por outras palavras, perante aquilo que de cada vez se lhe apresenta, o nosso olhar tem uma decidida propensão para vê-lo como real ou verdadeiro, de tal maneira que “x” não tende a aparecer-nos numa indecisão quanto a ser ἀληθές ou ψευδές. Mesmo que essa questão (sc. a questão de saber se “x” é ἀληθές ou ψευδές) não seja suscitada – como, de facto, não tende a ser –, as “coisas” tendem a estar sempre já acolhidas a uma determinada “luz”: a “luz” que as faz aparecer *como ἀληθῆ*. Dado o tema deste estudo e a dimensão a que ele está limitado, não podemos prosseguir esta análise. Importa apenas fixar esta tendência constitutiva do nosso olhar para validar (i.e. para “*carimbar*” *como ἀληθές*) a apresentação que de cada vez tem. A importância deste ponto em 184b4-187b3 tornar-se-á mais clara à medida que formos avançando na exploração desse trecho.

*que cada um de nós tem – e é a ela que Teeteto faz apelo.*²⁰

Por outro lado, o que acabámos de descrever em traços gerais permite entender melhor o que Sócrates faz com a resposta de Teeteto – se assim se pode dizer, o “tratamento” a que a sujeita. A reacção de Sócrates (incluindo a forma como “interpreta” o sentido da resposta de Teeteto e lhe confere um sentido que, se não estamos em erro, ela não tem) submete a resposta de Teeteto à pressão (sc. a exigências de precisão) estranhas ao meio de indeterminação, indiferenciação, confusão em que ela é dada. Não podemos discutir neste estudo tudo aquilo que está implicado na transição da primeira “definição” de ἐπιστήμη (em 151e1-3) – “ἐπιστήμη = αἴσθησις” – para a exploração do acontecimento do αἰσθάνεσθαι (feita sobretudo a partir de 163a), nem todos os aspectos presentes no(s) sentido(s) que αἴσθησις passa a envolver. Importa sobretudo chamar a atenção para a circunstância de, nessa transição, a noção de αἴσθησις sofrer uma *transformação* tal que deixa de significar algo de geral, abrangente e passa a ter *um sentido mais estrito*.^{21 22}

É esse sentido mais estrito que se percebe em vários enunciados de Sócrates. Veja-se, por exemplo, 163d7-9:

«{ΣΩ.} ἄρα τὸ ὁρᾶν οὐκ αἰσθάνεσθαι λέγεις καὶ τὴν ὄψιν αἴσθησιν;

²⁰ Importa sublinhar este ponto. Até ao momento, o nosso estudo poderia sugerir que a compreensão confusa ou “enevoadada” do acesso era *um problema de Teeteto* (devido à sua juventude, à circunstância de estar no começo de um empreendimento, ao facto de não acompanhar sempre de modo adequado as interpelações de Sócrates, etc.). Isto de tal modo que o facto de haver confusão na compreensão do acesso era, por assim dizer, um problema *exterior* ao ponto de vista de cada um de nós. Ora, o que tentámos mostrar indica precisamente o contrário. Não se trata apenas de uma confusão que afecta Teeteto, mas também de uma confusão que “contamina” o modo como nos relacionamos com o nosso próprio olhar, isto é, a compreensão que temos dele. A resposta que Teeteto dá em 151e é *aquela que cada um de nós daria* – o que significa que os problemas que essa resposta envolve, as fragilidades que poderá ter, etc., nos dizem respeito, atingem o núcleo da auto-compreensão que temos do que está a acontecer quando “abrimos os olhos”. Isto é tanto mais grave quanto há a possibilidade de essa auto-compreensão envolver uma grande distorção, isto é, ser completamente deficiente relativamente ao que está em causa num acontecimento de lucidez como é o nosso.

²¹ Este aspecto foi já salientado por CORNFORD, F. M., *op. cit.*, p. 62, no seu comentário ao passo de 163a-164b: «They [sc. Socrates and Theaetetus] take ‘perception’ [sc. αἴσθησις], as we have now analysed it, in the strictest and narrowest sense, and point out that we shall find ourselves in curious difficulties if we assert that such perception is the only form of knowledge.»

²² Levanta-se, desde logo, o problema de saber em que medida essa transformação levada a cabo por Sócrates é *legítima*. Pois, em última análise, aquilo que se passa a discutir no conceito transformado de αἴσθησις não parte da tese afirmada por Teeteto, quer dizer, não toma αἴσθησις no sentido que foi realmente enunciado por ele em 151e. Está-se agora a falar de algo não inteiramente coincidente com o anterior, a saber, da αἴσθησις enquanto corresponde a uma “percepção”, a “algo ligado aos sentidos” ou ao “facto absoluto da impressão” (sc. a αἴσθησις *no sentido estrito*) e não já ao acontecimento geral do acesso, do haver apresentação. Isso faz que os aspectos salientados na discussão a partir de 163a7, as aporias a que conduzem, os problemas que levantam, etc., não estejam, pelo menos na sua totalidade, envolvidos na resposta de Teeteto à pergunta “que é que é o conhecimento?” – precisamente porque o sentido de αἴσθησις que está a ser levado em conta nesses passos não é aquele que foi expresso por Teeteto em 151e. Não entraremos a fundo neste problema. Há, todavia, um ponto que convém desde já vincar: os desenvolvimentos de 151e podem ser pedidos ou requeridos pela própria resposta de Teeteto *no sentido em que se torne mais manifesta a própria confusão que ela envolve*. Este ponto tornar-se-á mais claro nos passos ulteriores deste estudo.

{ΘΕΑΙ.} Ἔγωγε.»²³

Mas, se numa primeira leitura dos passos ulteriores a 151e parece evidente que o que Sócrates faz é este procedimento de focagem do acontecimento da αἴσθησις que reduz a sua acepção abrangente, pode não ser isso ou, pelo menos, *apenas isso* que estes passos do *Teeteto* dão a ver. Pois podemos interpretar os passos ulteriores a 151e como um *procedimento irónico* de Sócrates que se destine a *pôr justamente em evidência o carácter intrinsecamente confuso da auto-compreensão da αἴσθησις, do αἰσθάνεσθαι*. Que é que isto significa e que ecos desta interpretação encontramos na continuação de 151e?

Se virmos com atenção o diálogo entre Sócrates e Teeteto, especialmente a partir de 163a, chama a atenção o facto de Teeteto *aceitar* as proposições de Sócrates, assim como as transformações e os problemas que elas implicam, de tal modo que o desenvolvimento que se dá a partir de 151e parece salientar justamente esta aceitação, por parte de Teeteto, da interpretação feita por Sócrates. E Teeteto aceita-a como se ela correspondesse àquilo que ele próprio queria dizer, ou seja, não vê a interpretação de Sócrates como oposta. Porque não? Porque o que é próprio do fenómeno da compreensão indiferenciada é o facto de o seu “conteúdo” ser “isto mas também aquilo”, e de tal maneira que o “isto” e o “aquilo” não estão postos em contraste, equivalem-se. Dito de outro modo, Teeteto aceita sem dificuldade a transformação do próprio conceito de αἴσθησις, porque esse conceito transformado está também, de algum modo, incluído no próprio αἰσθάνεσθαι, tal como Teeteto o entende em 151e. Caracteriza a auto-compreensão confusa do acesso poder ser identificada com esta e aquela “percepção”, com esta e aquela “sensação”. O fenómeno da compreensão indiferenciada do acesso caracteriza-se justamente por incluir um vasto conjunto de determinações e por não ser nenhuma delas em concreto. Ele tem precisamente a forma de um “amálgama” confuso e flexível. É essa confusão, caracterizada pela nota da flexibilidade, que torna possível a aceitação da descrição do acesso – que tem precisamente a natureza de algo abrangente – como algo de estrito. É justamente o facto de a αἴσθησις, em sentido estrito, estar sempre já incluída na auto-compreensão do acesso aliado ao facto de essa auto-compreensão ser flexível no sentido mencionado que possibilita a aceitação da identificação do acontecimento geral do

²³ «{SÓC.} Não será que dizes que o ver é αἰσθάνεσθαι e a visão αἴσθησις?
{TEET.} Eu cá sim.»

Note-se que Sócrates utiliza aqui “ver” (τὸ ὁρᾶν) e “visão” (ὄψις), não na acepção abrangente em que podemos utilizar o termo “ver” (para exprimir, por exemplo, a compreensão de um determinado assunto ou mesmo para nos referirmos a outros sentidos: em suma, o “ver” na acepção a que se faz referência *supra*, na nota 12), mas sim numa acepção mais estrita que compreende o “ver” e a “visão” como um sentido entre outros. O mesmo vale também para “o ouvir” (τὸ ἀκούειν), de que se fala em 163b2.

acesso com alguma das suas componentes (e até mesmo com qualquer coisa que não seja bem nenhuma das suas componentes, mas que se preste a ser confundida com elas).²⁴

Se é assim, se de facto a continuação de 151e ilustra que o αἰσθάνεσθαι (no sentido que está em causa na resposta dada por Teeteto)²⁵ se distingue pela sua falta de clareza e pela grande margem de confusão que comporta, o *Teeteto* mostra-nos também que os próprios desenvolvimentos produzidos a partir de 151e *não são suficientes* para erradicar por completo essa falta de clareza e essa confusão. Isto porque as perspectivas introduzidas por esses desenvolvimentos não conduzem a soluções definitivas. Assistimos, pelo contrário, ao surgimento de cada vez mais problemas – os quais documentam justamente que o fenómeno de confusão em que o αἰσθάνεσθαι está mergulhado *ainda subsiste, ainda está de pé, ainda não foi derrubado*.²⁶ Importa fixar um pouco mais nitidamente o significado de tudo isto.

O que os desenvolvimentos entre 151e e 184b produzem corresponde a qualquer coisa como uma *pressão* de esclarecimento sobre o acontecimento do αἰσθάνεσθαι (sc. sobre o fenómeno confuso de auto-compreensão do acesso, fenómeno que se revela tanto no caso de Teeteto como no nosso). De tal sorte que se documenta que essa pressão faz justamente emergir perspectivas que, de certo modo, estão previstas pela ou incluídas na compreensão confusa que se expressa em 151e, mas que, por outro lado, são ao mesmo tempo surpreendentes em relação a ela, justamente porque essa compreensão confusa não as inclui de uma forma precisa ou definida. Ora, isto dá justamente lugar ao que encontramos muitas vezes personificado por Teeteto, a saber, πλάνη (variação, hesitação, indefinição, desvio). É assim que se evidencia que

²⁴ Isto de tal maneira que não é apenas Teeteto, mas *também nós* – em virtude do referido fenómeno – que aceitaríamos a interpretação de Sócrates. Pois, se nos perguntarem desprevenidamente se o acesso pode ser identificado com “percepções”, nós diremos que sim. A compreensão indistinta e indiferenciada do acesso inclui em si essa determinação, de tal modo que aceita ser “traduzida” por uma multiplicidade de “percepções”: a percepção do computador, do candeeiro, da janela, etc. Ter acesso é justamente perceber algo, ter algo “aí” percebido, de tal forma que ouviríamos com estranheza a tese segundo a qual o acesso não é percepção (no sentido estrito) – porque isso excluiria a forma de presença que tem para nós a maior parte daquilo que nos aparece. Ou seja, a captação, o acesso (o αἰσθάνεσθαι no sentido da resposta de Teeteto em 151e) parece ser isso mesmo: percepções, impressões que se têm.

²⁵ Ou seja, o αἰσθάνεσθαι que exprime a auto-compreensão espontânea do acesso.

²⁶ Com isto, quer dizer, com a evidenciação de que a resposta de Teeteto está intrinsecamente marcada pela ocorrência de problemas, Sócrates mostra, por sua vez, que o “programa vital” de Teeteto não está protegido contra fragilidades, antes está de raiz exposto a elas (cf. *supra*, nota 9). Sócrates dá-nos a ver (como alguém que põe em causa o seu próprio ponto de vista) que a tensão filosófica que domina Teeteto está como que “contaminada” por momentos “a-filosóficos” – e “contaminada” *internamente, no seu próprio núcleo*. Isto é, a tensão para a busca do saber envolve a presença de elementos que *vão contra a própria tensão*, instalando determinações de ἀμαθία (de ignorância indetectada ou de οἶσθαι εἰδέναι) no próprio curso de um encaminhamento que pretende ser para o seu oposto. De tal modo que o encaminhamento para o saber – o encaminhamento de que Teeteto e Sócrates são exemplos – está constitutivamente afectado por indistinção, por confusão, por οἶσθαι εἰδέναι – por uma indistinção, confusão ou οἶσθαι εἰδέναι que, no seu próprio centro, desvia o modo de vida filosófico ou o “programa” filosófico do seu alvo e faz dele um programa como que ἀφιλόσοφος do φιλοσοφεῖν.

a compreensão em causa (sc. aquela que se expressa no αἰσθάνεσθαι da resposta de Teeteto em 151e) só muito insuficientemente dá conta do complexo de fenómenos que pretende captar. De facto, deixa-o ainda escapar. Em suma, a focagem daquilo que, por causa da pressão introduzida por Sócrates, a auto-compreensão natural do acesso se vê obrigada a focar (e que, em certo sentido, nunca lhe é estranho) produz transfigurações que a põem em causa.

Deste modo, o caminho que seguimos até aqui procurou mostrar o que, em traços gerais, está presente entre 151e e 184b. E o que, por outro lado, levantámos como hipótese é que seja precisamente isto que lança luz sobre (e constitui como que a chave de) aquilo que se encontra a partir de 184b. A questão está agora em saber como – e que tipo de ligação há entre 151e e 184b. O que mais imediatamente se sugeriria é o seguinte: dado que entre 151e e 184b há todos os desenvolvimentos que aqui muito resumidamente passámos em revisão, a ligação entre 151e e 184b passaria justamente por aquilo que ocorreu entretanto – e haveria qualquer coisa como um fio de desenvolvimento que parte de 151e, sofre as transformações resultantes de tudo o que é visto no caminho e acaba por desembocar em 184b. Haveria, então, um percurso linear e ininterrupto – e 184b4-187b3 partiria do resultado dos desenvolvimentos ocorridos desde 151e. Mas não é essa a leitura que propomos. Isto porque, como veremos melhor, o passo de 184b4-187b3 surge no quadro de uma relação com o fenómeno confuso do αἰσθάνεσθαι e de tal maneira que *repete formalmente* o mesmo itinerário de 151e e ss. (isto é, um itinerário em que a auto-compreensão espontânea do acesso expressa na resposta dada por Teeteto é sujeita a pressão, etc.). Ou seja, 184b4-187b3 parte de um ponto que está igualmente configurado *pelo mesmo fenómeno da confusão* que 151e e os seus desenvolvimentos põem em evidência. O passo de 184b4 e ss. não corresponde, assim, a algo que surge no seguimento de um fio linear de desenvolvimento, porque a) volta atrás e torna a partir do mesmo “sítio” que 151e e b) inicia um novo processo de questionamento da resposta dada por Teeteto em 151e. Mas, se é assim, 184b e ss. não representa também uma mera reiteração do mesmo, pois aquilo que desenha é a partida de um “mesmo” sítio, sim, é o retorno ao “mesmo” aspecto, sim, mas *toma uma outra direcção, segue outro rumo*, pondo em evidência aspectos distintos, levantando problemas diferentes, lidando com outras questões, discutindo os passos anteriores a partir de um outro ângulo, etc.²⁷

²⁷ O que nos deixa com o problema de saber qual é o propósito das análises feitas em 184b4 e ss. Isto é, em que é que elas desembocam? Quais os aspectos que procuram pôr em evidência? Há um caminho completamente diferente daquele que considerámos até ao momento ou aquilo que se explora é um novo ângulo sobre o que já começou a ser posto em relevo? Em qualquer dos casos, qual é a relação entre o que se passa de 151e a 184b e aquilo que é explorado a partir de 184b?

§2. O cavalo de pau – introdução

Se se considerar 184b4 e ss. à luz de tudo isto, há, desde logo, um ponto que chama a atenção e que, pelo menos em parte, responde às questões que acabámos de suscitar. Com efeito, Sócrates indica, com toda a nitidez, que volta atrás, que retorna à resposta de Teeteto em 151e e, portanto, que é outra vez daí que tudo parte:

«{ΣΩ.} Ἔτι τοίνυν, ὦ Θεαίτητε, τοσόνδε περὶ τῶν εἰρημένων ἐπίσκειψαι. αἰσθήσιν γὰρ δὴ ἐπιστήμην ἀπεκρίνω· ἦ γάρ;
{ΘΕΑΙ.} Ναί.»²⁸

A referência fundamental é, portanto, outra vez a resposta dada por Teeteto em 151e, onde diz que a ἐπιστήμη é αἰσθάνεσθαι. E o que está em causa é, outra vez, o αἰσθάνεσθαι no sentido oportunamente referido. Isto mostra que o percurso que seguimos até aqui não equivale a um desvio, antes junta elementos que são indispensáveis para entender o que está em causa em 184b e ss. Insistimos neste ponto, que é decisivo: o passo de 184b e ss. está construído de tal maneira que indica expressamente este retorno a 151e – e a questão está, agora, em saber qual a direcção que toma esta “segunda partida” da resposta de 151e e até que ponto é que, como dissemos, aquilo a que, por sua vez, esta “segunda partida” dá lugar *repete formalmente* os desenvolvimentos introduzidos pela intervenção de Sócrates em 151e e ss. Ora, segundo aquilo que vimos, isso significa a) que o que está em causa em 184b e ss. é outra vez o fenómeno da auto-compreensão espontânea do acesso, de que a resposta dada por Teeteto em 151e constitui a expressão, b) que, a partir de 184b, Sócrates volta a submeter a pressão o fenómeno em causa (ou aqueles aspectos do fenómeno em causa que passam a ser postos sob foco neste trecho do *Teeteto*) – e isto de tal modo que essa pressão abre novas perspectivas que de novo vêm pôr em causa a auto-compreensão espontânea do acesso (sc. aqueles seus aspectos que aqui são especialmente postos sob foco).

²⁸ Cf. 184b4-7: «{ΣÓC.} Ora, Teeteto, considera ainda este ponto a respeito do que foi dito. O facto é que respondeste que a percepção (αἰσθήσιν) é conhecimento (ἐπιστήμην); ou não?
{ΤΕΕΤ.} Sim.»

Este procedimento de retorno repete-se ao longo do *Teeteto*. Assim, em 151d, Sócrates retorna à sua pergunta inicial de 145e. Como vinculámos, aqui volta à resposta dada por Teeteto em 151e. E, como veremos, em 187a-b (ou seja, no final do trecho do *Teeteto* que aqui pretendemos analisar), volta, uma vez mais, à pergunta de 151d.

Mas vejamos, então, que é que se encontra no texto que temos para analisar. E consideremos, antes do mais, os passos que conduzem do retorno à resposta dada por Teeteto em 151e até ao início do passo relativo ao cavalo de pau (184d1).

O primeiro aspecto que é preciso ter presente diz respeito à própria noção de αἴσθησις ou de αἰσθάνεσθαι que aqui está em causa. Vendo bem, essa noção está marcada por ambiguidade. Pois, por um lado, tem que ver com o retorno a 151e e àquilo que αἰσθάνεσθαι significa nesse contexto – ou seja, ao sentido amplo, indiferenciado que corresponde à auto-compreensão espontânea do acesso. Por outro lado, entre 151e e 184b, ocorreram os desenvolvimentos que ocorreram e de que resultou justamente a entrada em cena de um conceito menos amplo e mais determinado de αἴσθησις. A questão que se levanta é, então, a de saber qual destes dois conceitos de αἴσθησις está aqui em causa. A resposta a esta pergunta não é simples. O facto de Sócrates voltar à resposta dada por Teeteto em 151e significa que a noção de αἰσθάνεσθαι, no sentido amplo que corresponde à auto-compreensão espontânea do acesso, não desapareceu, não foi eliminada pelos desenvolvimentos entretanto ocorridos; e significa que, mesmo que a consciência destes desenvolvimentos não esteja reduzida a um grau zero, ela não é suficiente para desalojar ou erradicar completamente o αἰσθάνεσθαι de 151e sc. o fenómeno de que ele é a expressão. E a questão que se põe é justamente a de saber qual o significado desta curiosa subsistência (quer dizer, a que fenómenos corresponde) e que é que ela tem que ver com o próprio facto de Sócrates voltar a 151e.

Posto isto, atentemos no fio do desenvolvimento entre 184b7 e 184d1. Sócrates chama a atenção para uma distinção importante: a distinção entre “aquilo com o qual” (ὃ) e “aquilo através do qual” (δι’ οὗ). Esta distinção é introduzida em dois tempos.

Num primeiro momento, Sócrates pergunta a Teeteto se, caso alguém lhe perguntasse *com que é que* (por meio de quê) – «τῷ;» – vê o branco e o preto, *com que é que* (por meio de quê) – «τῷ;» – ouve os agudos e os graves, a sua resposta seria: “com os olhos (sc. por meio dos olhos) e com os ouvidos (sc. por meio dos ouvidos)”:

«{ΣΩ.} Εἰ οὖν τίς σε ὧδ’ ἐρωτῶη· “Τῷ τὰ λευκὰ καὶ μέλανα ὁρᾷ ἄνθρωπος καὶ τῷ τὰ ὀξεᾶ καὶ βαρέα ἀκούει;” εἴποις ἂν οἶμαι “Ὀμμασί τε καὶ ὠσίν.”

{ΘΕΑΙ.} Ἔγωγε.»²⁹

²⁹ Cf. 184b8-11: «{ΣΩC.} Então, se alguém te interrogasse do seguinte modo: “com que é que um homem vê o branco e o preto e com que é que ouve o agudo e o grave?”, dirias, creio, “com os olhos e com os ouvidos.” {ΤΕΕΤ.} Eu cá sim.»

Num segundo momento, é introduzida a distinção propriamente dita entre o ϕ e o $\delta\iota'$ $\omicron\upsilon$:

«{ΣΩ.} (...) σκόπει γάρ· ἀπόκρισις ποτέρα ὀρθότερα, ϕ ὀρῶμεν τοῦτο εἶναι ὀφθαλμούς, ἢ $\delta\iota'$ $\omicron\upsilon$ ὀρῶμεν, καὶ ϕ ἀκούομεν ὦτα, ἢ $\delta\iota'$ $\omicron\upsilon$ ἀκούομεν;
{ΘΕΑΙ.} $\Delta\iota'$ $\omicron\upsilon$ ἕκαστα αἰσθανόμεθα, ἔμοιγε δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, μᾶλλον ἢ $\omicron\iota\varsigma$.»³⁰

Vejamos, em primeiro lugar, o próprio significado deste desenvolvimento em dois tempos. Cabe perguntar: também isto tem que ver com a auto-compreensão espontânea do acesso ou Sócrates está a falar de algo que já cai fora do seu âmbito? A resposta não é difícil de dar. A própria auto-compreensão espontânea inclui sempre já um *quantum* mínimo de noção de que o acesso envolve uma certa complexidade e de que essa complexidade passa por haver a) qualquer coisa que aparece, a que se chega, e, por outro lado, b) algo *por meio do qual*, *com o qual* se chega a isso. É precisamente esta a razão por que Teeteto não tem qualquer dificuldade, nem em compreender a pergunta de Sócrates, nem em responder-lhe. Percebe imediatamente que é que Sócrates pergunta quando pergunta pelo: « $\tau\phi$;». Por outras palavras, a pergunta de Sócrates em 184b8 e ss. toca uma componente da auto-compreensão espontânea do acesso (a contraposição entre o que aparece e um ϕ do próprio aparecer), refere essa articulação fundamental, exprime-a. E é também esta componente da auto-compreensão espontânea do acesso que fornece a base para o assentimento imediatamente dado por Teeteto.

Mas, sendo assim, a passagem para o segundo momento (aquele em que se introduz a diferença entre o ϕ e o $\delta\iota'$ $\omicron\upsilon$) corresponde justamente à introdução de *pressão* por parte de Sócrates – uma pressão que põe em evidência o carácter “enevado”, indiferenciado da forma como a auto-compreensão espontânea do acesso fixa o momento estrutural do ϕ .

Para percebermos melhor o que está aqui em causa, é preciso ter presentes vários aspectos. Em primeiro lugar, o ϕ para que se remete em 184b e aquele de que se fala em 184c *não são sinónimos* – e a entrada em cena do $\delta\iota'$ $\omicron\upsilon$ não tem um carácter de acrescento de um novo elemento pura e simplesmente contraposto àquele (o ϕ) que já “lá estava”. Não. A diferença $\phi/\delta\iota'$ $\omicron\upsilon$, que é desenhada por Sócrates em 184c, *desdobra* o ϕ genérico ou indiferenciado de que se tratava em 184b – e desdobra-o justamente em dois elementos

³⁰ Cf. 184c5-9: «{SÓC.} Ora vê lá bem: qual das duas respostas é mais correcta – que aquilo com o qual vemos são os olhos ou que eles são aquilo através do qual vemos? E que aquilo com o qual ouvimos são os ouvidos ou que eles são aquilo através do qual ouvimos?
{TEET.} Cá a mim parece-me, Sócrates, que é através deles, mais do que com eles, que percebemos cada coisa.»

igualmente “novos” que emergem da diferenciação (da pressão ou exigência de maior acuidade) introduzida por Sócrates: o ὥ (também ele com um sentido novo resultante da diferenciação) e o δι’ οὗ.

Mas, em segundo lugar, que é que está em causa na própria oposição entre o ὥ e o δι’ οὗ? Concentremo-nos, antes do mais, naquilo para que aponta a própria noção de δι’ οὗ. Ela continua a ter que ver com o que dissemos – uma certa consciência do ὥ, no primeiro sentido (no sentido mais amplo, genérico), isto é, uma certa consciência do meio pelo qual se entra em relação com estes e aqueles apresentados visuais, com estes e aqueles apresentados auditivos, etc.

Qual é então a diferença? Como já vamos ver, são várias. Mas a primeira tem que ver com uma espécie de *cisão* ou *diferenciação de instâncias*. Sócrates chama a atenção para o facto de haver qualquer coisa como uma *multiplicidade de meios*, consoante os apresentados. Há um meio próprio para os apresentados visuais, um meio próprio para os apresentados auditivos, etc. O que, por outro lado, se acentua a diferença entre os diversos *meios* pelos quais se acede àquilo a que se tem acesso (ou, como o texto diz: os δι’ ὧν), também acentua o facto de haver *meios comuns* a multiplicidades de apresentados (quer dizer: um único meio-através-do-qual para todos os apresentados visuais, um único meio-através-do-qual para todos os apresentados auditivos, etc.). Em suma, a novidade da perspectiva introduzida por Sócrates em 184c está em que vinca a *multiplicidade dos meios* (o facto de serem vários, diferentes uns dos outros, etc.); mas, por outro lado, também vinca o facto de a multiplicidade de meios da ocorrência do αἰσθάνεσθαι ter um *cardinal muito mais reduzido* do que a multiplicidade dos apresentados – de tal modo que há qualquer coisa como núcleos comuns de meio-através-do-qual para um grande número de apresentados diferentes entre si.³¹

Mas tudo isto, embora importante, ainda não é o decisivo. Com efeito, o decisivo está na forma como se desenha uma contraposição entre todo o plano do δι’ οὗ (ou dos δι’ ὧν) e

³¹ Observe-se, entre parêntesis, que a diferença introduzida por Sócrates e a que Teeteto dá o seu assentimento é ainda, em grande parte, “distraída” – e fica, por assim dizer, a meio caminho entre o “confuso” e o “distinto”. Isso reflecte-se um pouco mais adiante, onde se regista uma flutuação tal que a noção de δι’ οὗ é usada, ora para designar *órgãos* do corpo (olhos, ouvidos, etc.), ora para designar a respectiva *δύναμις*, isto é, a própria *visão* ou a própria *audição* enquanto tais (que, como é óbvio, não são idênticas àqueles): cf. 184e8. Quer dizer, tal como Sócrates o desenha, o conceito de δι’ οὗ também envolve um *deficit* de acuidade e corresponde como que a um *ponto de insuficiente diferenciação* entre o *órgão* e a *δύναμις*. Este aspecto é muito significativo, porque põe subtilmente em evidência como o fenómeno central da compreensão espontânea indiferenciada resiste e continua a fazer sentir a sua presença até mesmo quando já está em marcha uma tentativa de reduzir o carácter indiferenciado que essa compreensão espontânea tem.

aquilo que corresponde ao $\hat{\omega}$ diferenciado (ao $\hat{\omega}$ enquanto se opõe ao $\delta\iota' \omicron\upsilon$).³² Ora, aquilo que Sócrates faz notar é que os olhos e os ouvidos, etc. (e poderíamos também dizer as próprias funções – o ver e o ouvir sc. a visão e a audição, etc.) não esgotam o meio-através-do-qual do $\alpha\iota\sigma\theta\acute{\alpha}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ (o $\hat{\omega}$ no primeiro sentido, mais amplo, de que se falou). Pois, vendo bem, os órgãos perceptivos não são o núcleo das diferentes percepções e têm um papel, por assim dizer, *secundário* – são justamente *meios* através dos quais se percebe e não a *sede* a partir da qual, com a qual se percebem as várias percepções. Ou, como se dirá em 184d4, os órgãos perceptivos desempenham a função de *instrumentos* ($\acute{\omicron}\rho\gamma\alpha\upsilon\alpha$) da percepção³³ e há algo que os utiliza como instrumentos. Por outras palavras, o verdadeiro núcleo da percepção (aquilo *com o qual* se tem o que aparece e que é responsável por ela) é, por assim dizer, “anterior” a qualquer um dos órgãos perceptivos, está “mais para cá” em relação ao plano em que esses órgãos intervêm – ou está, se assim se pode dizer, “mais no centro” do acontecimento do $\alpha\iota\sigma\theta\acute{\alpha}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$.³⁴ Quer dizer: quando percebemos o que quer que seja através do órgão “a” ou “b” (dos olhos, dos ouvidos, etc.), o “com-o-quê” do $\alpha\iota\sigma\theta\acute{\alpha}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ não são os próprios olhos ou os ouvidos, mas sim algo, por assim dizer, “para cá” dos olhos e ouvidos, que constitui a instância, a sede ou o meio em que propriamente se ouve ou se vê.

O que nos leva a um outro aspecto decisivo, que também está implicado nas palavras de Sócrates. Com efeito, aquilo para que elas apontam não é apenas uma distinção entre o $\hat{\omega}$ e o $\delta\iota' \omicron\upsilon$ – é também uma certa *articulação* entre eles. Quer dizer, o importante não é só que são duas instâncias diferentes, mas também o facto de essas duas instâncias estarem, por assim dizer, *envolvidas ou implicadas uma na outra*. E isto de tal modo que a articulação ou o nexo em causa faz que uma delas constitua como que o meio-através-do-qual da outra. Isto tem que ver com o facto de o $\hat{\omega}$ e o $\delta\iota' \omicron\upsilon$ corresponderem a diferenciações do $\hat{\omega}$ genérico – desse momento estrutural do meio-através-do-qual que a auto-compreensão espontânea do acesso

³² É preciso manter sempre presente a diferença, que acima pusemos em destaque, entre o $\hat{\omega}$ enquanto corresponde à própria compreensão global do meio-através-do-qual do acesso (a isso que de algum modo permite chegar ao que “aí” está a acontecer: isso por via do qual o acesso se produz) e o $\hat{\omega}$ no sentido específico, que constitui como que um elemento do primeiro, contraposto a esse outro elemento do primeiro que corresponde ao $\delta\iota' \omicron\upsilon$ ou aos $\delta\iota' \hat{\omega}\nu$.

³³ BOSTOCK, D., *Plato's Theaetetus*, Oxford, Clarendon Press, 2005 (1988), p. 111 exprime bem o que estamos a tentar dizer: «Eyes and ears (...) are the tools or instruments used in seeing and hearing (...)»

³⁴ Importa insistir nisto. Ao indicar o carácter secundário dos órgãos perceptivos (o facto de eles serem meros meios ou instrumentos usados na percepção), o passo de 184c5-9 está, ao mesmo tempo, a chamar a atenção para a circunstância de haver uma qualquer instância que “usa” os órgãos perceptivos e que, por isso, é de algum modo “anterior” a eles. “Anterior” não significa aqui uma anterioridade temporal, como se existisse “primeiro” algo e só “depois” os órgãos perceptivos. O que pretendemos indicar é que os actos perceptivos *não são redutíveis* aos diferentes órgãos perceptivos, de tal modo que, em rigor, não se pode dizer que se percebe *com* eles. Quando percebemos com os olhos e os ouvidos – no percebermos com os olhos e os ouvidos – já está algo de outro com que percebemos por meio deles.

sempre já confusamente opõe àquilo a que acedemos. Por outras palavras, aquilo para que Sócrates aponta (e que a comparação com o ὄργανον e, portanto, também com aquilo que o “utiliza” torna particularmente nítido) é qualquer coisa como um *encadeamento* ou “encaixe” entre as duas componentes que as palavras de Sócrates põem em destaque e fazem emergir do ᾧ global ou genérico: o δι’ οὗ funciona de certo modo como o meio através do qual esse outro “para cá” dele – o ᾧ – acede àquilo a que acede. Em suma, aquilo para que Sócrates aponta corresponde a qualquer coisa como um desdobramento do meio-através-do-qual (do ᾧ no primeiro sentido) em duas instâncias mediadoras, uma das quais é o meio da outra. Podemos, por isso, falar de algo como um *meio-de-meio*.³⁵

Mas acresce ainda um terceiro aspecto não menos relevante. Quando fala do ᾧ em oposição ao δι’ οὗ (sc. aos δι’ ὧν), Sócrates chama a atenção para o facto de que, enquanto as instâncias de δι’ οὗ são múltiplas e diferentes entre si, a componente estrutural do ᾧ – que, como dissemos, se situa “para cá” delas – é *única*. Por outras palavras – e para usarmos a linguagem sugerida por Sócrates – os diferentes instrumentos são usados por um e o mesmo meio-através-do-qual, que é *comum* a todos eles. Razão pela qual podemos falar de qualquer coisa como *um-único-meio-comum-a-todos-os-meios* ou de *um único e central meio-dos-meios*. Se a constituição do αἰσθάνεσθαι se esgotasse nos diferentes δι’ ὧν, então haveria diferentes acontecimentos de αἰσθάνεσθαι *separados* uns dos outros, *sem unidade* e *sem meio comum*. Em suma, a articulação estrutural entre o ᾧ e o δι’ οὗ tem que ver ao mesmo tempo com aquilo que se passa *em cada momento do αἰσθάνεσθαι* (em cada “olhar”, em cada “mirada”, em cada αἴσθησις) e com a *conjugação* dos diferentes momentos de αἰσθάνεσθαι (dos diferentes “olhares”, das diferentes “miradas”, das diferentes αἰσθήσεις) entre si.

Feita esta breve análise daquilo que medeia entre o retorno à resposta dada por Teeteto (184b4-6) e o princípio do passo do cavalo de pau (184d1), importa agora tentar ver qual a relação entre esta constelação de aspectos, que é desenhada nas palavras de Sócrates, e aquilo que já está constituído na própria auto-compreensão espontânea do acesso.

Ora, em primeiro lugar, a auto-compreensão confusa do acesso distingue-se – como mostra a resposta dada por Teeteto à pergunta feita por Sócrates na fala imediatamente anterior³⁶ – por *não estar desperta para a distinção entre ᾧ e δι’ οὗ*. Há justamente uma

³⁵ Se considerarmos, aliás, aquilo que se disse *supra*, na nota 31, sobre a ambiguidade do δι’ οὗ (sc. dos δι’ ὧν) e a forma como o termo cobre ao mesmo tempo os próprios órgãos (em sentido estrito) e as suas “funções”, a relação torna-se ainda mais complexa e articulada, passando a configurar qualquer coisa como um meio-de-meio-de-meio. Mas este é um ponto em que não importa insistir agora.

³⁶ Cf. 184b8-11: {ΣΩ.} Εἰ οὖν τίς σε ᾧδ’ ἐρωτῶη· “Τῷ τὰ λευκὰ καὶ μέλανα ὄρα ἄνθρωπος καὶ τῷ τὰ ὀξεῖα καὶ βαρεῖα ἀκούει;” εἴποις ἂν οἶμαι “Ὀμμασί τε καὶ ὠσίν.”

compreensão “romba”, confusa do acesso e daquilo que nele, de algum modo, leva ao apresentado e constitui o meio-através-do-qual do αἰσθάνεσθαι. Mas significa isto que a auto-compreensão espontânea do acesso não tem absolutamente nenhuma ideia do ᾧ e do δι’ οὗ, da diferença que há entre eles, etc.? A resposta tem de ser – crê-se – a seguinte: a auto-compreensão natural do acesso tem alguma noção do ᾧ e do δι’ οὗ – acontece é que estão como que fundidos ou amalgamados numa perspectiva “enevoadada”, pouco aguda, que só muito confusamente os inclui a ambos e cujo carácter “enevoadado”, confuso, indiferenciado permite precisamente a confusão entre um e o outro (“sinédoques” entre um e o outro, etc.). Noutros termos, há uma certa compreensão de um ᾧ e de um δι’ οὗ (de qualquer coisa como uma “sede” com a qual se percepção e de um meio mediante o qual se chega ao que aparece), mas essa compreensão representa confusamente ambos como idênticos, não está atenta à diferença que, de certo modo, inclui. Assim, Teeteto nunca quis dizer que são os olhos que vêem ou são os ouvidos que ouvem – pois, quando identificou os ouvidos e os olhos com o ᾧ, tinha sempre já alguma ideia de um ᾧ para lá do δι’ οὗ. Do mesmo modo, Teeteto certamente que nunca quis dizer que as diferentes esferas de αἰσθάνεσθαι (a da visão, a da audição, etc.) não estão ligadas por um ᾧ comum. Não. Confusamente, sempre teve em vista algo desta ordem. Acontece é que a noção de unidade global que nunca deixou de estar presente no seu reconhecimento do αἰσθάνεσθαι não é suficiente para produzir uma noção distinta da diferença entre o ᾧ e o δι’ οὗ. Ou seja, a indistinção e a falta de acuidade não significam necessariamente a total ausência dos elementos que se perdem nelas; significa, isso sim, a falta de qualquer noção minimamente aguda do que é próprio de cada um desses elementos – e tanto quer dizer da forma como cada um deles se distingue de (e articula com) os demais.

Assim, o que Sócrates põe em evidência quando foca a diferença entre o ᾧ e o δι’ οὗ (e tudo aquilo que passa a desenhar-se com nitidez ao produzir-se essa focagem) já está confusamente implicado na própria auto-compreensão espontânea do acesso. Mas tal não impede que, ao suprimir-se a confusão sc. a indiferenciação de que se falou, o resultado seja algo significativamente diferente daquilo que se tinha quando se estava pura e simplesmente dominado pela auto-compreensão espontânea do acesso e pela confusão ou indiferenciação que a caracteriza.

Finalmente, antes de passarmos à análise do passo relativo ao cavalo de pau (análise que tudo o que acabamos de referir se destina a preparar), importa pôr em relevo ainda um último aspecto. Os pontos focados por Sócrates neste breve diálogo entre ele e Teeteto

{ΘΕΑΙ.} Ἐγώ γε.

acentuam ao mesmo tempo duas coisas: em primeiro lugar, a *complexidade ou multiplicidade* estrutural do próprio αἰσθάνεσθαι; em segundo lugar, que não há apenas complexidade ou multiplicidade estrutural, mas também elementos que se contrapõem à multiplicidade, criam *unidade* e fazem que a multiplicidade em causa *não equivalha a uma pura dispersão*.

Assim, por um lado, desenha-se qualquer coisa como uma multiplicidade *dentro de cada* “olhar”, *cada* “mirada” ou *cada* αἴσθησις: a multiplicidade *estrutural* correspondente a) à diferença entre o $\hat{\omega}$ (no primeiro sentido) e aquilo que aparece, acrescida b) da multiplicidade estrutural que articula internamente o próprio $\hat{\omega}$ nesse sentido (ou seja, acrescida da diferença entre o $\hat{\omega}$ e o δι’ οὗ).³⁷ Esta multiplicidade estrutural é “compensada” ou “contida” a) por aquela forma de *unidade* que liga o $\hat{\omega}$ (no primeiro sentido) àquilo que aparece (fazendo que não sejam duas coisas sem qualquer relação entre si) e assim também b) pela unidade interior do próprio $\hat{\omega}$ (no primeiro sentido) – ou seja, pela unidade que é assegurada por aquilo a que chamámos o *encadeamento* (quer dizer, pelo nexo que referimos quando falámos de “meio-de-meio”, etc.).

Mas, por outro lado, desenha-se também a multiplicidade correspondente à própria diversidade dos “olhares”, das αἰσθήσεις e daquilo com que nos põem em contacto – chamemos-lhe a multiplicidade “*horizontal*” das diferentes αἰσθήσεις. Também esta multiplicidade “horizontal” surge como que “contida e compensada” por factores de unidade: em primeiro lugar, pela própria ligação das diferentes αἰσθήσεις a δι’ ὧν comuns e pela constituição dos correspondentes “campos” (o campo da visão e do visível, o campo da audição e do audível, etc.); e, em segundo lugar, pela *conjugação global* em virtude da qual os campos correspondentes aos diferentes δι’ ὧν (e todas as αἰσθήσεις sc. todos os αἰσθητὰ que lhes pertencem) estão conjugados pela *unidade do próprio $\hat{\omega}$ global*.^{38 39}

³⁷ Mais a própria multiplicidade interna daquilo a que Sócrates chama o δι’ οὗ: a multiplicidade correspondente à diferença entre o ὄργαῶν e a δύναμις.

³⁸ Com tudo isto, este passo do *Teeteto* descreve o nosso ponto de vista como um ponto de vista caracterizado por uma *multiplicidade* de elementos (a multiplicidade das próprias αἰσθήσεις mais a multiplicidade dos momentos estruturais correspondentes à diferença entre o $\hat{\omega}$ e o δι’ οὗ, etc.). De sorte que se está muito longe do que quer que seja que correspondesse a algo simples. Mas o que se desenha é ainda mais complicado. Pois isso significa que, por um lado, cada αἴσθησις tem esta complexidade estrutural e, por outro lado, pelo menos alguns dos momentos da complexidade estrutural – designadamente o δι’ οὗ – estão, por sua vez, marcados por complexidade interna. De tal modo que o que quer que seja que se consiga identificar de mais simples (quer dizer, de *comparativamente* mais simples) envolve sempre já multiplicidade. Mas mais: as palavras de Sócrates sugerem que não há apenas multiplicidade: cada um desses elementos não está isolado dos demais (posto na posição de si sem ligação a algo de outro). Pelo contrário, sublinha-se precisamente a existência de múltiplos *nexos e tensões* entre os diferentes elementos. De sorte que eles se caracterizam por envolverem sempre já uma *ligação recíproca* – aquilo que exprimimos pela noção de *articulação* ou *encaixe* (e que também podemos traduzir pela noção de *síntese*). O que acaba por significar que à estrutura da complexidade que acabou de se descrever (multiplicidade composta por multiplicidades, por sua vez compostas por multiplicidades) corresponde uma estrutura equivalente

§3. A auto-compreensão espontânea do acesso e o modelo do cavalo de pau

Visto isto, podemos agora considerar o passo em que se introduz a imagem do cavalo de pau:

«{ΣΩ.} Δεινὸν γάρ που, ὦ παῖ, εἰ πολλαί τινες ἐν ἡμῖν ὥσπερ ἐν δουρείοις ἵπποις αἰσθήσεις ἐγκάθηνται, ἀλλὰ μὴ εἰς μίαν τινὰ ιδέαν, εἴτε ψυχὴν εἴτε ὅτι δεῖ καλεῖν, πάντα ταῦτα συντείνει, ἥ διὰ τούτων οἷον ὀργάνων αἰσθανόμεθα ὅσα αἰσθητά.
{ΘΕΑΙ.} Ἀλλά μοι δοκεῖ οὕτω μᾶλλον ἢ ἐκείνως.»⁴⁰

de ligações ou nexos, de tal forma que, na esfera do αἰσθάνεσθαι, tudo envolve não apenas *σύνθεση*, mas na verdade *σύνθεση(s) de σύνθεση(s)*.

³⁹ Não cabe discutir aqui em pormenor as teses desenvolvidas por Burnyeat no artigo sobre a “gramática da percepção”, onde se debruça sobre algumas das questões de que tratamos. Cf. BURNYEAT, M. F., “Plato on the Grammar of Perceiving”, *The Classical Quarterly*, N. S. 26 (1976), pp. 29-51. A nossa preocupação é a de desenhar a hipótese de leitura que propomos, deixando para um estudo mais desenvolvido a discussão dos vários aspectos implicados. Mas há um ponto que não se pode deixar de referir. Toda a interpretação de Burnyeat assenta sobre o pressuposto de que cada um dos termos em causa nestas passagens do *Teeteto* tem um sentido *unívoco*, que é possível fixar de forma perfeitamente *definida*. Burnyeat não leva em conta a possibilidade de a) o autor do *Teeteto* estar justamente a jogar com o carácter *indiferenciado* e a *ambiguidade* da auto-compreensão espontânea do acesso (carácter indiferenciado e ambiguidade que se reflectem também na forma como essa compreensão se expressa); b) isso significar que os termos usados (ὅ, δι’ οὗ, etc.) não têm sentidos unívocos e perfeitamente definidos, antes correspondem a *constelações* de diferentes significados *amalgamados entre si*, em correspondência ao carácter *impreciso, indiferenciado e confuso* da compreensão que exprimem; c) isto se aplicar também ao próprio trabalho de diferenciação levado a cabo por Sócrates no seu diálogo com Teeteto, de sorte que esse trabalho não está propriamente levado até a fim, antes tem como resultado uma compreensão – e noções ou termos – também eles ainda *ambíguos*, ainda *relativamente indiferenciados*, ainda *atravessados entre várias possibilidades* e que ainda *amalgamam vários sentidos*. Assim, por exemplo, quando Burnyeat, na p. 37, a) analisa os possíveis sentidos da construção de διὰ + genitivo que está em causa na noção de δι’ οὗ, diferenciando um sentido *espacial* e um sentido *causal*, b) desenha três modelos de interpretação do sentido do δι’ οὗ (1. «apertures in the body through which the soul perceives what goes on in the world outside», 2. «subsidiary agents employed by the soul in the business of perception», 3. «some sort of equipment used by the soul as an aid to perception») e c) se decide pela terceira possibilidade, está a esquecer que o próprio sentido de δι’ οὗ varia ao longo da discussão e que essa variação não é ocasional, antes tem que ver com o facto de se estar a assistir a um processo de *diferenciação de uma compreensão indiferenciada* – e isto de tal modo que o próprio resultado desse processo de diferenciação fica muito longe do sentido *unívoco e perfeitamente definido* que Burnyeat procura estabelecer. Algo equivalente vale também a respeito da tese de Burnyeat segundo a qual o ὅ de que Sócrates fala não corresponde a um *dativo instrumental* e não tem nada que ver com a ideia de *meio*, mas sim com a ideia de «*subjecthood or even agency*» (p. 38). Ao sustentar esta tese, Burnyeat está a esquecer não só que, no início, Sócrates explora justamente a ambiguidade em virtude da qual o ὅ se presta a ser confundido com o δι’ οὗ, mas também o facto de o próprio *terminus ad quem* da averiguação que Sócrates leva a cabo a respeito do ὅ ter ainda um carácter confuso e insuficientemente definido.

⁴⁰ Cf. 184d1-6: «{ΣΩC.} Pois creio que seria extraordinário/estranho (δεινόν), meu rapaz, se muitas percepções (αἰσθήσεις) estivessem sentadas (ἐγκάθηνται) em nós como em cavalos de pau e não sucedesse que todas estas coisas convergissem (συντείνει) em algo de único e determinado (εἰς μίαν τινὰ ιδέαν) – quer se lhe deva chamar alma ou o que quer que seja –, com o qual, através destes como que instrumentos (ὀργάνων), percebemos o que é susceptível de ser percebido (αἰσθητά).

{TEET.} Mas a mim parece-me que é mais assim do que do primeiro modo.»

Há vários pontos a ter em atenção neste passo. Em primeiro lugar, Sócrates descreve algo que qualifica como δεινόν – que seria *terrível*, *estranho* ou *surpreendente*. E o que teria este carácter de δεινόν seria justamente o facto de as diferentes αἰσθήσεις estarem sentadas em nós como em cavalos de pau («ἐν ἡμῖν ὥσπερ ἐν δουρείοις ἵπποις ἐγκάθηνται»). A esta possibilidade Sócrates contrapõe uma outra. E é precisamente a esta outra possibilidade que Teeteto adere de imediato, sem qualquer resistência, reconhecendo que é ela – e não a dos cavalos de pau – que se verifica. Mas, em segundo lugar, para perceber tudo isto, é preciso perceber a que é que Sócrates está a aludir, quando diz que a multiplicidade das nossas αἰσθήσεις não está sentada em nós como se *em cavalos de pau*.

Antes do mais, na metáfora do cavalo de pau, parece haver com toda a nitidez uma referência ao *cavalo de Tróia*, em cujo interior foram fechados os guerreiros encarregados do golpe de mão da tomada da cidade.⁴¹ Mas que é que se exprime nesta imagem? Por um lado, a ideia da inclusão de uma multiplicidade: uma multiplicidade de guerreiros que ficam juntos no interior de um espaço fechado (que são agrupados nele), de tal modo que estão uns com os outros numa forma que só os liga entre si (e que os separa de tudo o resto). Aquilo que produz ao mesmo tempo essa ligação entre os guerreiros que estão no seu interior e a sua separação de tudo o mais é o revestimento exterior: são as paredes ou os limites do próprio cavalo. Por outras palavras, a metáfora do cavalo de pau é a metáfora de qualquer coisa como um invólucro (também se poderia dizer de um “recipiente fechado”, de um “compartimento”, de uma “caixa” ou do que quer que seja de englobante, nesse sentido) e também a metáfora da inserção ou inclusão de uma multiplicidade de elementos *no interior* sc. *no espaço fechado* desse recipiente, desse compartimento ou dessa caixa – quer dizer, no espaço delimitado e compreendido pelas paredes ou pelos limites de um tal recipiente, etc.

⁴¹ Sobre o facto de se tratar de uma referência ao cavalo de Tróia, veja-se, por exemplo, STALLBAUM, G./WOHLRAB, M. (eds.), *Platonis Opera Omnia*, vol. VIII, sec. I, Leipzig, B. G. Teubner Verlag, 1859, p. 149: «ὥσπερ ἐν δουρείοις ἵπποις. Referenda haec sunt ad δουράτεον ἵππον, qui Odyss. VIII 492 commemoratur, maxime autem celebratus erat in Leschae poematis.» Sobre o uso de δούρειος e a relação com o cavalo de Tróia, veja-se designadamente ARISTÓFANES, *Aves*, v. 1128: «ἵππων ὑπόντων μέγεθος ὅσον ὁ δούρειος»; EURÍPIDES, *Troíades*, v. 14: «Δούρειος Ἴππος, κρυπτὸν ἄμπισχὼν δόρυ.». Veja-se também ADLER, A. (ed.), *Suidae Lexicon (Lexicographi Graeci 1.1-1.4)*, Leipzig, Teubner, 1967-1971 (1928-1935), Δ 1429; GREENE, W. C. (ed.), *Scholia Platonica*, Hildesheim, Olms, 1988 (1938), ad 184d, p. 440; e ainda LATTE, K. (ed.), *Hesychii Alexandrini Lexicon*, vol. I, Hauniae, Munksgaard, 1953, Δ 2274. Independentemente de outros aspectos que oportunamente se verão, é importante ter presente que à ideia do cavalo de Tróia também estava associada uma sugestão de grandeza. E isto não só por causa do que está implicado na própria ideia do cavalo de Tróia, mas também por causa das dimensões da estátua do cavalo de Tróia que havia em Atenas. Trata-se de uma grande estátua de bronze que um certo Queredemo tinha consagrado a Artemisa. Esta estátua, obra do escultor Estrongílion, tinha sido posta na Acrópole (com toda a probabilidade por volta de 415). Sobre este aspecto, veja-se Apêndice I.

A tudo isto acresce, finalmente, um outro aspecto. Sócrates utiliza o verbo ἐγκαθῆσθαι (ἐγκαθῆσθαι ἐν δουρείοις ἵπποις, estar sentado em cavalos de pau)⁴², que não significa apenas “estar sentado em ou dentro de” ou, dito de uma outra maneira, não aponta para um simples “estar sentado em ou dentro de”. Com efeito, este verbo exprime a ideia de alguém que está sentado em ou posto dentro de algo, mas de tal maneira que essa posição permite um *escondimento*, um *encobrimento*. Daí que este verbo seja também utilizado para exprimir a posição em que estão, por exemplo, as tropas antes de atacarem, escondidas e abrigadas para prepararem uma emboscada.⁴³

Mas, se é isto que está em causa na metáfora dos cavalos de pau, que é que estes cavalos de Tróia têm que ver com a questão das αἰσθήσεις – que é que está em causa quando se fala de as αἰσθήσεις estarem ou não sentadas em cavalos de Tróia?

Para responder a esta pergunta, é preciso considerar que é que este modelo do cavalo exprime e a que é que se contrapõe. Um ponto que parece ser claro é que tudo isto tem que ver com a multiplicidade das αἰσθήσεις e com a forma como estão juntas ou ligadas umas às outras.⁴⁴ Este é um primeiro aspecto decisivo. A metáfora do cavalo de pau tem que ver com o

⁴² A formulação no plural («ἐν δουρείοις ἵπποις») pode introduzir alguma confusão. Todavia, pode ser pedida por ἡμῖν, como sugere CAMPBELL, L. (ed.), *op. cit.*, ad 184d (e como, se percebemos bem, se deve entender este passo): «The plural is caused by ἡμῖν. As each of us were a sort of wooden machine, like the Trojan horse.»

⁴³ A este respeito, veja-se LIDDELL, H. G./ SCOTT, R./ JONES, H. S., *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1996⁹ (1843): “*lie in ambush*”. Para se perceber melhor a referência ao cavalo de Tróia e o modo como nela está em jogo a ideia de escondimento ou fechamento, veja-se, por exemplo, duas passagens da *Odyssea* (seguimos a tradução portuguesa de LOURENÇO, F., *Homero: Odisseia*, Introdução e Tradução, Lisboa, Livros Cotovia, 2005⁶ (2003) e o texto grego fixado por ALLEN, T. W. (ed.), *Homeri Opera*, vol. III: *Odysseae* Libros I-XII, Oxford, Clarendon Press, 1962² (1908)): 1) IV, vv. 271-273 (numa fala de Menelau): «Que feitos praticou e aguentou aquele homem forte [i.e. Ulisses] // dentro do cavalo polido, em que estávamos todos nós, // os melhores dos Argivos, para trazer o destino da morte aos Troianos!» («οἶον καὶ τόδ’ ἔρεξε καὶ ἔτλη καρτερὸς ἀνὴρ // ἵππῳ ἐνὶ ξεστῷ, ἔν’ ἐνήμεθα πάντες ἄριστοι // Ἀργείων, Τρώεσσι φόνον καὶ κῆρα φέροντες.»). O uso de «ἐνήμεθα» aponta para um “estar sentado em”. Este é justamente um dos sentidos implicados no verbo ἐγκαθῆσθαι utilizado no *Teeteto*, 184d2. 2) Mais adiante, no livro VIII, percebemos melhor que o que está em causa neste “estar sentado” no cavalo de pau é também um escondimento – veja-se vv. 502-503: «Outros [Aqueus], sob o comando do glorioso Ulisses, // estavam na ágora dos Troianos, escondidos dentro do cavalo.» («(...) τοὶ δ’ ἤδη ἀγακλυτὸν ἀμφ’ Ὀδυσῆα // ἦατ’ ἐνὶ Τρώων ἀγορῇ κεκαλυμμένοι ἵππῳ»). O verbo utilizado neste excerto (o verbo καλύπτειν) ilustra muito bem a ideia que quisemos transmitir, a saber, a ideia de um “estar escondido”, “estar encoberto”, “estar tapado”, “estar oculto”, ... Veja-se ainda XI, v. 525, onde se fala do cavalo de pau como uma «emboscada bem construída» («πυκινὸς λόχος»).

Em Hesíquio, o valor de ἐγκαθῆσθαι é interpretado acentuando sobretudo a ideia do estar sentado juntamente com outros (ou seja, a ideia de multiplicidade dos que estão sentados, etc.). Cf. LATTE, K. (ed.), *op. cit.*, vol. II, Hauniae, Munksgaard, 1966, E 2854. Cf. ainda ADLER, A. (ed.), *op. cit.*, E 67: «Ἐγκάθηται: ἐνεδρεύει. Δαβίδ· ἐγκάθηται ἐνέδρα μετὰ πλουσίων. ἢ ἐν ἔδρα.» Há ainda outros aspectos do significado de ἐγκαθῆσθαι que serão considerados na nota 92.

⁴⁴ Tenha-se presente que quando aqui se fala de αἰσθήσεις, o termo está usado de tal modo que reflecte o regresso ao sentido indiferenciado de αἰσθάνεσθαι na primeira resposta de Teeteto – e designa, portanto, a multiplicidade de momentos por que o αἰσθάνεσθαι, nesse sentido, sempre tem a noção de ser composto. Quer dizer, “αἰσθήσεις” significa aqui: diferentes captações, apreensões, conhecimentos, ou como se queira dizer. Isso não significa, como se disse, que se percam por inteiro as diferenciações entretanto postas em evidência – e os próprios exemplos dados por Sócrates têm que ver com αἰσθήσεις no sentido mais estrito de percepções com conteúdos

não isolamento das αἰσθήσεις – com o facto de haver como que uma *coexistência* em virtude da qual as diferentes αἰσθήσεις estão, se assim se pode dizer, “na presença umas das outras”, de tal modo que há um “ter *conjunto*” delas (um “ter” que não é apenas de uma ou de outra, um “ter” que não se esgota, não está fechado em cada uma das αἰσθήσεις, antes *acompanha simultaneamente uma multiplicidade delas*). Percebemos melhor isto, se considerarmos aquilo a que se contrapõe. Poderia acontecer que cada αἴσθησις estivesse fechada no isolamento (no acontecimento absoluto) de si mesma, isto é, sem qualquer ligação com nenhuma outra. Nesse caso, poderia haver uma multiplicidade (e até mesmo uma multiplicidade muito numerosa) de αἰσθήσεις, mas cada uma só se teria a si mesma, não haveria nada que as tivesse *em comum*. Se assim se pode dizer, à multiplicidade das αἰσθήσεις (cada uma das quais é um acontecimento próprio, diferente do das outras) corresponderia uma multiplicidade de “pontos de vista” *fechados uns para os outros, sem qualquer espécie de comunicação entre si*. Ora, o que está em causa na metáfora dos cavalos de pau é a verificação de que não é assim – de que há qualquer coisa como uma σύνθεσις, uma κοινωνία entre diferentes αἰσθήσεις. De tal modo que nenhuma αἴσθησις nos aparece totalmente isolada de outras e o plano em que nos encontramos é sempre já o dessa *coexistência*, o dessas *co-presença* e *co-pertença* de uma multiplicidade de αἰσθήσεις em algo assim como um αἰσθάνεσθαι *abrangente ou englobante*.

Mas mais. Com efeito, resulta muito claro das palavras de Sócrates que, quando fala dos cavalos de pau, não tem em vista pura e simplesmente um certo grau de não isolamento das αἰσθήσεις (quer dizer, uma certa margem de conjunção delas e de αἰσθάνεσθαι *abrangente ou englobante*). Não. Sócrates tem claramente em vista o facto de, em última análise, *todas* as αἰσθήσεις que cada um de nós tem estarem, de certo modo, postas em σύνθεσις ou κοινωνία umas com as outras e pertencerem como que a *um único horizonte global que todas abarca*. Por outras palavras, o cavalo de Tróia referido por Sócrates não é apenas o cavalo de *algumas* αἰσθήσεις; é o cavalo de Tróia de *todas* as αἰσθήσεις de cada um de nós. E o que está em causa é a questão da σύνθεσις ou κοινωνία *global*. Quer dizer, o que está em causa é a questão da unidade ou pertença *global* de todos (absolutamente todos) os elementos da multiplicidade de que se falou: como é que tudo isso coexiste numa mesma esfera ou num mesmo horizonte? Como é que isso não se mantém separado (numa multiplicidade de “pontos de vista” fechados uns para os outros) e como é que não há apenas *algum* grau de agregação (de

sensíveis, etc. Mas, por outro lado, não se deve perder de vista que estes exemplos são citados pura e simplesmente como casos ou componentes da multiplicidade do αἰσθάνεσθαι, no sentido indiferenciado do termo (exactamente como dissemos que é próprio deste fenómeno, que tende para a fluidez e a confusão entre género e espécie, etc.).

co-presença, co-pertença, κοινωνία) mas, para além disso, uma co-presença ou co-pertença de todas as αἰσθήσεις na unidade de um único αἰσθάνεσθαι global? Ou, como também podemos dizer numa só palavra, a metáfora do cavalo de pau tem que ver com a questão do ὁ ἕνικο, *universal* que o texto põe em contraste com a multiplicidade dos δι' ὧν (e também com a multiplicidade dos αἰσθητά).

Mas isto, por sua vez, também ainda não é tudo – e, de certo modo, até deixa escapar o fundamental. Pois, se a metáfora dos cavalos de pau tem que ver com este problema, ela não se limita a exprimi-lo; antes sucede que exprime *um determinado modo de conceber a unidade em causa*, ou, se assim se pode dizer, um determinado modelo de compreensão ou entendimento dela. Importa então perguntar: que modelo é esse? Justamente um modelo concebido de tal modo que a co-presença das αἰσθήσεις umas às outras (e tanto quer dizer ao mesmo tempo, tanto a co-presença ou κοινωνία entre *algumas* delas, quanto a co-presença ou κοινωνία entre *todas*) é algo de correspondente à inclusão e à co-presença dos guerreiros emboscados dentro do cavalo de pau. Por outras palavras, o que está em causa é a compreensão da κοινωνία ou σύνθεσις entre diferentes αἰσθήσεις a partir do modelo da sua inclusão em qualquer coisa como um recipiente, um compartimento ou um recinto fechado – de tal modo que a) o invólucro (os limites exteriores do recipiente em causa) cria a diferença entre o seu interior e o exterior e b) a ligação entre os diferentes elementos fechados no interior é feita pela unidade do espaço interior (no seu contraste com o exterior) e, portanto, pelas paredes ou pelos limites do invólucro que engloba.

Grosso modo é este o modelo de compreensão da ligação entre as αἰσθήσεις que corresponde à metáfora do cavalo de pau. Mas aqui entra em jogo um aspecto decisivo. Tal como se acha formulado por Sócrates, o modelo do cavalo de pau é negado (há uma clara negação da sua validade, que é logo secundada por Teeteto). Nesse sentido, o modelo não é apresentado no indicativo, mas, se assim se pode dizer, no “*irrealis*”. E é precisamente isso que se expressa no «Δεινὸν γάρ που, ὃ παῖ, εἰ πολλάί (...).» Mas a questão está em saber qual o significado deste “*irrealis*”. Significa ele que Sócrates está a desenhar uma perspectiva que pura e simplesmente não é – nem pode ser – seguida por ninguém? Se não se está em erro, não é disso que se trata. Com efeito, mesmo que não se formule deste modo (e as palavras de Sócrates, quando fala do cavalo de pau, resultam surpreendentes e parecem suscitar uma imediata rejeição do modelo em causa⁴⁵), este é, de facto, *o modelo que confusamente domina o fenómeno de auto-compreensão indiferenciada do acesso* que habitualmente acompanha o

⁴⁵ Como aquela que se expressa na reacção de Teeteto em 184d6.

próprio acesso. Ou seja, é precisamente este o modelo que domina o αἰσθάνεσθαι de 151e: o αἰσθάνεσθαι indiferenciado, a que, como vimos, se volta (e que de novo constitui o ponto de partida) em 184b. Assim, vendo bem, se Sócrates começa a apresentação do modelo do cavalo de pau caracterizando-o como *algo de δεινόν* e se o que parece estar em causa desde o início é precisamente a *absoluta exclusão* desse modelo (a sua rejeição para a esfera do “*irrealis*”), a verdade é que há uma ambiguidade em tal qualificação como δεινόν e na rejeição ou exclusão a que está associada. E isto de tal modo que, tanto a qualificação como δεινόν, quanto a rejeição em causa acabam por ter um carácter *vincadamente irónico*: longe de se tratar de um modelo absolutamente aberrante, que ninguém subscreve é, pelo contrário, o modelo que é seguido pela própria auto-compreensão confusa do acesso (e tanto quer dizer: *por toda a gente* – e não só por toda a gente, mas por toda a gente *em todo o tempo*, quer se tenha consciência disso quer não).

Com efeito, aquilo que caracteriza a compreensão indefinida do acesso ou o αἰσθάνεσθαι de 151e não é apenas que este, como se disse, está sempre já confusamente advertido para a multiplicidade que o constitui (ou seja, para o facto de que não se trata de um único αἰσθάνεσθαι, de uma única αἴσθησις – de uma única captação ou apreensão de algo –, mas sim de uma multiplicidade de captações ou apreensões, *grosso modo* correspondente à própria evidência da multiplicidade do apreendido ou captado). Para além disso, como se viu, essa compreensão comporta sempre também algo diferente de um grau zero de notícia do ὄν (de um ὄν não diferenciado do δι’ οὗ – que o inclui e se confunde com ele). Mas isto ainda não é tudo. Pois o fenómeno de compreensão indiferenciada do acesso (sc. o αἰσθάνεσθαι de 151e) inclui sempre também uma certa compreensão da forma como as diferentes αἰσθήσεις se conjugam umas com as outras e estão postas em co-presença umas com as outras – e tanto quer dizer, ao mesmo tempo, uma certa compreensão da forma como as diferentes αἰσθήσεις estão em relação com qualquer coisa como momentos ou instâncias de ὄν (de ὄν *não diferenciado de* δι’ οὗ) *com carácter comum* (i.e. que conjuntamente abarcam uma multiplicidade de αἰσθήσεις). Mas mais. Vendo bem, o fenómeno de compreensão indiferenciada do acesso (sc. o αἰσθάνεσθαι de 151e) não se limita a envolver uma certa compreensão dessa co-presença e dessa ligação a instâncias de ὄν⁴⁶ que são *comuns a campos inteiros ou a regiões inteiras de αἰσθήσεις* sc. *de αἰσθάνεσθαι*. De facto, esse fenómeno inclui sempre já também uma certa compreensão do horizonte universal da co-presença (da κοινωνία ou σύνθεσις) de todas as

⁴⁶ Insiste-se: de um ὄν *não diferenciado de* δι’ οὗ ou dos δι’ ὧν.

αἰσθήσεις e de todo o αἰσθάνεσθαι em qualquer coisa como uma *unidade universal* de todas elas – a que corresponde também qualquer coisa como um ϕ *universalmente comum* a todas.

Aquilo que vimos a respeito das diferentes esferas de δι' οὗ exprime precisamente esta confusa compreensão espontânea de esferas de co-presença (visão, audição, etc.), cada uma das quais é relativa a um ϕ /δι' οὗ comum, próprio de cada uma. Mas, por outro lado, resulta igualmente claro que a auto-compreensão espontânea do próprio acesso não entende estas esferas como absolutamente desprovidas de qualquer ligação entre si (como se cada uma delas estivesse fechada no seu próprio acontecimento, sem nenhuma co-presença e co-pertença às outras). Acontece, pelo contrário, que a própria auto-compreensão espontânea do acesso as entende sempre já *como momentos de algo mais vasto*, que as abarca e a que corresponde qualquer coisa como um ϕ (não diferenciado do δι' οὗ) *universalmente comum*.

Mas, sendo assim, como está entendida essa unidade – e isto tanto no caso das esferas de co-presença regionais quanto no caso da unidade universal de todas as αἰσθήσεις de cada um? Reside aqui o ponto decisivo para se entender a imagem do cavalo de pau e o seu significado.

Ora, se se considerar essa compreensão de co-pertença e de comunidade do ϕ (não diferenciado do δι' οὗ) que faz sempre parte da auto-compreensão do acesso, verifica-se que recorre precisamente a uma confusa compreensão de algo *continente* e entende a co-presença das diferentes αἰσθήσεις como se elas estivessem todas presentes como que num mesmo espaço, circunscrito pela sua demarcação em relação a um espaço exterior. Quer dizer, tenhamos ou não consciência disso, compreendemos a ligação (a κοινωνία ou σύνθεσις) entre as αἰσθήσεις exactamente *como se houvesse um invólucro* (qualquer coisa como um *limite* ou uma *parede externa*, que separa um *interior* de um *exterior* e, por essa via, constitui a ligação de co-presença entre tudo aquilo que se situa no espaço interior assim circunscrito). Com certeza não pensamos num cavalo de pau nem na reunião das diferentes αἰσθήσεις dentro desse cavalo de pau. Mas, para todos os efeitos, aquilo que concebemos corresponde exactamente a isso ou presta-se a ser ilustrado precisamente assim. E isto passa-se, tanto no caso das esferas regionais correspondentes, por exemplo, à visão, à audição ou ao tacto, quanto em relação à forma como se ligam as diferentes αἰσθήσεις que nos apresentam, por exemplo, uma sala, uma rua, uma paisagem, etc. – e assim também em relação ao horizonte global de todas as αἰσθήσεις que alguém tem. De sorte que, por outro lado, também o ϕ (não-diferenciado do δι' οὗ) – e isso quer dizer: tanto aquele que tem uma amplitude meramente regional, quanto aquele cuja amplitude é universal e se estende à totalidade das αἰσθήσεις de

cada um – é compreendido a partir deste mesmo modelo e constitui a sua esfera própria precisamente na forma de qualquer coisa como um “recipiente”, com as suas “paredes” ou os seus limites exteriores, que criam como que um espaço *interno* (e, assim, a co-presença ou coexistência nesse espaço *interno*). Em suma, o próprio $\hat{\phi}$ universal tem o carácter de um “cavalo de Tróia”.

Tudo isto torna-se, aliás, ainda mais claro, se considerarmos o seguinte aspecto. Na “primeira pessoa” (sc. do ponto de vista de quem tem as $\alpha\iota\sigma\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ em causa) é já exactamente assim. Mas, na própria compreensão *imediata* (ou seja, na própria compreensão *indiferenciada* – no $\alpha\iota\sigma\theta\acute{\alpha}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ de 151e), esta compreensão “na primeira pessoa” acha-se confusamente acompanhada também por uma compreensão disso mesmo (o campo das $\alpha\iota\sigma\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ de cada um) tal como se apresenta *visto de fora* – *por outrem* (na “segunda” ou “terceira pessoa”). Ora, se considerarmos este aspecto, salta à vista a que ponto o modelo imediato de compreensão do “lugar” das $\alpha\iota\sigma\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ e da sua co-presença umas às outras tem que ver com os cavalos de Tróia referidos por Sócrates. Pois acontece precisamente que a totalidade das $\alpha\iota\sigma\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ tidas por cada um é compreendida como algo que se passa, por assim dizer, no “cavalo de Tróia” dele mesmo – *onde todas as suas $\alpha\iota\sigma\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ $\acute{\epsilon}\gamma\kappa\acute{\alpha}\theta\eta\nu\tau\alpha\iota$* (e isto não apenas no sentido de estarem sentadas “lá dentro” –, mas justamente também naquele outro sentido que referimos, quer dizer, no sentido de estarem lá “escondidas”, “emboscadas”, *subtraídas a quem vê de fora*). Ou seja, mesmo já “na primeira pessoa”, há uma certa compreensão das relações entre as $\alpha\iota\sigma\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ próprias e a “segunda” ou a “terceira” pessoa. E o ponto decisivo é precisamente este: essa compreensão é tal que cada um de nós vê a esfera das suas $\alpha\iota\sigma\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ como algo que se acha de algum modo fechado no “cavalo de Tróia” que ele próprio de certo modo constitui (e aqui pouco importa que o modelo não esteja formulado nestes termos e que esta seja só uma forma de expressão – o que importa é que, de todo o modo, o modelo é esse). E de facto, vendo bem, tudo se passa de tal modo que a) por um lado, este “lugar” das $\alpha\iota\sigma\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ (onde têm a sua sede e, no sentido referido, estão fechadas) é um lugar *distinto de, contraponível a e bem demarcado de* tudo o mais (se estou numa sala, por exemplo, uma coisa é este “lugar” fechado onde *as $\alpha\iota\sigma\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ $\acute{\epsilon}\gamma\kappa\acute{\alpha}\theta\eta\nu\tau\alpha\iota$* – outra, bem distinta, é tudo o mais na sala) e b) por outro lado, se pode também dizer que esta esfera de “implantação” das $\alpha\iota\sigma\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ no acontecimento próprio de cada um (que é também a esfera da respectiva co-presença e da conjugação de umas com as outras) está constituída de tal maneira que os limites do “invólucro”, do “recipiente” ou da instância continente das $\alpha\iota\sigma\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ coincidem de algum modo com os limites do *corpo próprio*, de sorte que a sede das $\alpha\iota\sigma\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ é, de alguma forma, *interior a ele*.

Uma vez posto em evidência como o modelo do “cavalo de pau” traduz um aspecto fundamental da auto-compreensão espontânea do próprio acesso, importa agora ver que é que Sócrates contrapõe a esse modelo e para que é que as suas palavras, na verdade, apontam.

O primeiro passo de correcção deste modelo natural passa pela precisão de que há *uma única instância* responsável pela síntese das αἰσθήσεις. Como se diz em 184d3-5, há algo como μία τις ιδέα, uma certa determinação única a que levam (ou para que tendem, a que estão dirigidas: «συντείνει») todas estas coisas («πάντα ταῦτα») – quer dizer, ao *mesmo tempo*, todas as diferentes αἰσθήσεις e também as diferentes instâncias do ᾧ que, na fala imediatamente anterior, Teeteto (dando razão a Sócrates) descreve como δι’ ὧν. Há vários aspectos a assinalar na forma como Sócrates apresenta o modelo contraposto ao dos “cavalos de pau”. Um ponto importante é o carácter simultaneamente determinado (definido) e não determinado (não definido) daquilo para que Sócrates aponta. Começemos pelo segundo aspecto: o carácter indeterminado ou indefinido. Por um lado, Sócrates fala da possibilidade de essa μία τις ιδέα poder corresponder àquilo que se costuma designar pelo termo ψυχή. Mas acentua que não é certo que aquilo de que se trata fique adequadamente discernido e captado quando se recorre a tal noção. Sugere-se, portanto, que se trata de algo ainda por determinar – a respeito do qual falta apurar qual é, em última análise, a sua natureza.⁴⁷ Mas, sendo assim, por

⁴⁷ Ao sugerir que a «ιδέα» de que se fala corresponde à ψυχή, o *Teeteto* põe-nos na pista de um aspecto importante. Pois salienta que aquilo com o qual percebemos, aquilo que “usa” os olhos, ouvidos, etc. (sc. aquilo que corresponde ao ᾧ único e universal) como instrumentos é a ψυχή, de tal maneira que – é esse o ponto fundamental – a percepção *não é um acontecimento anónimo*, mas envolve um “quem” que vê, ouve, etc. (sc. um “quem” *com o qual* se vê, se ouve, etc.). Sócrates ajuda-nos silenciosamente a perceber a circunstância de a percepção ter intrinsecamente implicado um *si próprio*, que é irreduzível a qualquer um dos órgãos perceptivos e ao corpo. É este si próprio, este “quem” que cada um de nós é que está, de cada vez, em causa nas diferentes percepções, de tal maneira que elas não são percepções *dos olhos*, por exemplo, mas sim percepções *“minhas”*, percepções *de um si*. Esta exposição tornar-se-ia demasiado confusa e superficial, se não houvesse, pelo menos, uma breve referência ao significado do termo ψυχή. A tradução habitual deste termo por “alma” não é incorrecta nem é necessariamente desviante, mas pode fazer perder de vista alguns aspectos que, se percebemos bem, estão implicados no termo grego. “Ψυχή” aponta para algo que pode ser descrito como “lucidez”, “acesso”, “despertez”, “consciência” (embora esta última noção, devido aos desenvolvimentos que teve, em particular na Filosofia Moderna, possa introduzir determinações que não estão pensadas pelos Antigos). Está em causa uma ideia de “ver” num sentido muito abrangente, quer dizer, a emergência de algo misterioso e difícil de perceber como seja o acontecimento da “visão” nas suas múltiplas vertentes. “Ψυχή” designa, assim, o acontecimento extravasante e multifacetado de haver outros indivíduos como eu, de haver prédios, ruas, árvores, o céu, etc., etc. Este termo chama justamente a atenção para a circunstância de o nosso acontecimento estar marcado por este fenómeno inextirpável que é uma manifestação das coisas, um olhar que se “acende” e que se constitui como uma espécie de “iluminação” para a imensidade daquilo para que está desperto ou a que chega. Desta forma, o termo ψυχή exprime (e procura dar conta de) aquilo que espontaneamente reconhecemos estar em causa numa *vida* em toda a sua complexidade e abundância. O que expusemos de forma muito breve e rápida nesta nota corresponde a uma possibilidade de leitura dos textos antigos e, em particular, dos textos platónicos. Quer dizer, não se propõe como o “ponto final” a respeito deste termo; pelo contrário, procura explorar a alternativa segundo a qual o que Platão nos diz se torna mais claro à luz deste significado de ψυχή, mas de tal forma que ele equivale somente a uma indicação preliminar que deixa por examinar o que está envolvido nisso a que se chama ψυχή. Sendo que é também claro que, como é frequente no *Corpus Platonicum*, este termo não designa sempre o mesmo, não põe sempre em evidência os mesmos aspectos e problemas, etc. Note-se ainda que o *Teeteto* não identifica

outro lado, a tónica também está posta num outro aspecto que, de certo modo, contrabalança este. Mesmo que ainda não seja inteiramente claro qual a natureza daquilo de que se trata, é dado por assente que o que está em causa é, de todo o modo, justamente uma *ιδέα* – quer dizer, algo de definido, com determinação própria (ainda que por encontrar no sentido que tem).⁴⁸ Este ponto não parece ser, só por si, muito esclarecedor, até mesmo porque nada impede que

explicitamente “*ιδέα*” com “*ψυχή*” – refere-se justamente a essa *ιδέα* como «*εἴτε ψυχὴν εἴτε ὅτι δεῖ καλεῖν*». Pois está justamente a lidar com uma noção cuja natureza falta ainda identificar. No contexto do pauso em causa, como veremos melhor, “*ψυχή*” parece mais designar uma noção apofática que é irreduzível à esfera dos órgãos perceptivos e à do *σῶμα*.

⁴⁸ A noção de *ιδέα* é uma noção difícil de traduzir. Podemos traduzi-la por “forma”, “ideia” (no sentido em que se fala, por exemplo, das “ideias platónicas”), por “arquétipo”, “género”, etc. Estas traduções não estão incorrectas e encontramos em variados passos do *Corpus Platonikum* estes mesmos sentidos para “*ιδέα*”. Contudo, pensamos que, neste passo específico do *Teeteto*, qualquer uma destas traduções faria perder de vista pelo menos parte do que está a ser dito. Sócrates está a falar de uma determinação única à qual são recondutíveis ou a que estão dirigidas a multiplicidade de *αἰσθήσεις*, etc. Isso significa que esta determinação é apenas possível numa multiplicidade, mas o que está a ser fundamentalmente acentuado é o seu carácter único: trata-se de *μία τις ιδέα*. É este aspecto que se tende a perder de vista quando se traduz “*ιδέα*” por “género”, na medida em que tendemos a compreender como característica principal do género a sua pluralidade: um género é justamente uma determinação repetível numa *multiplicidade indefinida* de casos possíveis. Para além disto, compreendemos espontaneamente o género como uma determinação regional, isto é, uma determinação com uma amplitude mais ou menos restrita, mas ainda assim limitada, de tal modo que deixa espaço para outros géneros. Por exemplo, o género “*mesa*” cobre uma vasta amplitude de mesas particulares, mas deixa de fora os géneros correspondentes, por hipótese, a “*cama*”, “*parede*”, etc. Ora, isso significa a introdução de algo que desvia do sentido que “*ιδέα*” tem neste passo, pois aí acentua-se precisamente o seu carácter *global, universal, omni-abrangente*. Acresce a isto que “*ιδέα*”, tal como está utilizada neste passo, parece apontar para um sentido mais *lato*; está-se a falar de uma “*instância*”, de uma “*determinação*”, que possa ser e não ser identificada com a *ψυχή*. A este respeito, veja-se STALLBAUM, G./WOHLRAB, M. (eds.), *op. cit.*, p. 149: «*ιδέα latiori sensu accipiendum est, nam angustiori ψυχή non est idea* (...)»

Para compreender melhor tudo isto, é preciso não perder de vista a peculiar complexidade do campo semântico de *εἶδος* e *ιδέα*, que não cabe aqui discutir nem sequer em esboço, mas de que importa ter presente ao menos o seguinte. Tal como é usado no *Corpus Platonikum* (mas também fora dele – por exemplo, no *Corpus Hippocraticum*), qualquer destes dois termos está associado a uma constelação complexa, que implica sobretudo dois pontos essenciais. Por um lado, tal como *εἶδος*, a palavra *ιδέα* aponta para uma determinação *definida, nítida*, com “conteúdo” e “contornos” bem desenhados (i.e. que é claramente “tal ou tal”). A identificação de uma determinação com estas características faz que, em vez de um amálgama nebuloso de determinações vistas “por grosso” (quer dizer, em regime de “vista grossa” e onde acaba por não se saber bem “que é que é o quê”), se passa a perceber, com total clareza, que é que faz “isto ou aquilo”, em que consiste “A”, por que determinação ou determinações precisas está ligado a “B” ou “C”, etc. Por outro lado, tal como *εἶδος*, a noção de *ιδέα* está também associada à *repetibilidade* das determinações definidas que acabamos de mencionar – à repetibilidade mediante a qual aquilo que é captado de forma definida, embora tenha uma identidade própria, *não se esgota numa única ocorrência*, antes está presente na *constituição de múltiplas realidades*. Vendo bem, estes dois pontos estão ligados ao próprio projecto da *τέχνη* e são uma condição *sine qua non* de qualquer *τέχνη*. Pois, para que uma *τέχνη* se possa constituir como tal, tem de conseguir encontrar determinações definidas (*εἶδη* ou *idéαι*) que lhe permitam compreender eficazmente o campo de realidades sobre que incide. E isto de tal sorte que as determinações definidas (os *εἶδη* ou as *idéαι*) assim captadas numa realidade (por exemplo, num doente) são também susceptíveis de ser encontradas noutras realidades (noutros doentes), etc. Quer dizer, a repetibilidade que também está ligada à carga semântica de *εἶδος* ou de *ιδέα* tem que ver com o nexó essencial entre a constituição de qualquer *τέχνη* e a possibilidade de identificar *afinidades* entre os vários objectos sobre que incide e, por via disso, a possibilidade de *antecipação*, etc.

um invólucro (algo com um carácter continente, etc.) também corresponda de algum modo a uma ιδέα.⁴⁹

Mas tudo se começa a tornar um pouco mais claro a partir do segundo aspecto. Este segundo aspecto prende-se, de novo, com a articulação entre o ὅ e o δι' ὧν. Sócrates diz que o ὅ corresponde a uma μία τις ιδέα (a algo de único) para todas as αἰσθήσεις e para todos os δι' ὧν – quer dizer, para toda a latitude daquilo que aparece, seja lá o que for. E, por outro lado, também acentua que é *por sc. com* esta μία τις ιδέα – quer dizer: sendo ela (esta única instância universal) a constituir o ὅ – que, usando os δι' ὧν como instrumentos, se conhece (apreende ou capta) tudo quanto é susceptível de ser conhecido (apreendido ou captado): «ἢ διὰ τούτων οἶον ὀργάνων αἰσθανόμεθα ὅσα αἰσθητά»⁵⁰.

Perguntar-se-á, contudo: em que é que isto representa uma inflexão relativamente ao modelo do cavalo de pau? No modelo do cavalo de pau, cada αἴσθησις (e assim também cada esfera de αἰσθήσεις – por exemplo, a esfera da visão, da audição, do tacto, etc.) é concebida como algo de *independente*, que pode ser *só por si*, sem mais nada para além de si. A conjugação (κοινωνία ou σύνθεσις) das αἰσθήσεις umas com as outras (e assim também a instância unificadora, que reúne) é *superveniente* a esta ocorrência independente das diferentes αἰσθήσεις. No modelo que Sócrates contrapõe ao do cavalo de pau, não: a instância que constitui a κοινωνία ou σύνθεσις *não é superveniente* à ocorrência separada das diferentes αἰσθήσεις; e, sobretudo, a μία τις ιδέα correspondente ao ὅ universal, em vez de constituir como que o termo último da conjugação, está, pelo contrário, *sempre já envolvida na própria constituição de cada αἴσθησις*. É uma condição *sine qua non*, um momento central de cada uma e representa como que algo de absolutamente elementar na sua constituição.⁵¹ Tudo isto de tal modo que, por outro lado, aquilo que faz a ligação entre as diferentes αἰσθήσεις – e, na verdade, entre *todas* elas, sem excepção – não é nenhum “invólucro”, não é nada de

⁴⁹ Percebe-se, aliás, pelo menos uma das razões por que o recurso à noção de ψυχή poderá não ser suficiente para captar aquilo para que Sócrates pretende apontar: mesmo que a noção de ψυχή afaste da ideia de um “compartimento”, de uma “caixa”, de um “cavalo de Tróia” material, nada impede que seja concebida, ainda assim, como um “quase-compartimento”, como um “quase-invólucro”, como um quase “cavalo de Tróia” (em cujo interior as αἰσθήσεις estão “sentadas” e, assim, postas na presença umas das outras).

⁵⁰ Cf. 184d4-5.

⁵¹ Podemos exprimir isto, usando aquilo que o Escoliasta diz, ao discutir o sentido da comparação com o cavalo de Tróia. Segundo uma das interpretações que apresenta, o que está em causa na comparação é que, assim como no caso do cavalo de Tróia quem vê são os guerreiros escondidos no seu bojo e não o próprio μηχανημα, assim também no modelo do cavalo perceptivo “quem vê” são as diferentes percepções e não a instância unificante. Cf. GREENE, W. C. (ed.), *op. cit.*, ad 184d, p. 441: «(...) διὸ καὶ πάνυ εὐσήμως τὸ “ἐγκάθηνται”· οὐδὲ γὰρ τοῦ μηχανήματος ἀλλὰ τῶν ἐγκεκρυμμένων αἱ αἰσθήσεις.» Ora, aquilo que Sócrates procura contrapor ao modelo do cavalo e que, segundo tudo indica, está em causa na tese sobre o ὅ é precisamente que, de facto, “quem vê” é sempre já *a instância unificante* e não cada uma das diferentes αἰσθήσεις.

acrescentado a elas e de *conglobante* ou *envolvente*, mas sim o facto de o $\hat{\omega}$ implicado na própria constituição de todas elas ser precisamente um e o mesmo.

Ora, é este o ponto decisivo. É este o contra-modelo proposto por Sócrates. Não se trata apenas de contestar a compreensão metafórica da co-presença das $\alpha\iota\sigma\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ num “recipiente”, numa “caixa”, com tudo o que tal compreensão tem de obviamente impertinente em relação ao modo de ser próprio do $\alpha\iota\sigma\theta\acute{\alpha}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ e das $\alpha\iota\sigma\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota\varsigma$. Trata-se de contestar o próprio modelo da *conjugação superveniente*, mesmo que este se consiga desprender de toda e qualquer ligação à ideia de “recipientes” ou caixas materiais. Por outras palavras, o “cavalo de pau” que é contestado por Sócrates não é apenas o “cavalo de pau” feito de pau ou de qualquer matéria: é o modelo *genérico* da conjugação superveniente – de que o “cavalo de Tróia” propriamente material constitui apenas uma *espécie*.

A partir daqui, percebe-se melhor o que ainda podia parecer confuso na consideração do primeiro aspecto: a $\mu\acute{\iota}\alpha\ \tau\iota\varsigma\ \iota\delta\acute{\epsilon}\alpha$ que não é certo que possa ficar adequadamente captada a partir da noção de $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ – a $\mu\acute{\iota}\alpha\ \tau\iota\varsigma\ \iota\delta\acute{\epsilon}\alpha$ que, como dissemos, ao mesmo tempo se mantém *indefinida* ou *indeterminada* e tem um carácter *inteiramente definido e determinado* que ainda *falta apurar* – é precisamente a desse *um e o mesmo $\hat{\omega}$ que está sempre já implicado na própria constituição de todas e de cada uma das $\alpha\iota\sigma\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota\varsigma$* .

Importa insistir na diferença entre os dois modelos, até mesmo porque só o segundo (aquele que é sugerido por Sócrates) introduz, por assim dizer, o *meio de contraste* que permite perceber melhor os contornos do primeiro.

No modelo contraproposto por Sócrates, a combinação, a $\sigma\acute{\upsilon}\nu\theta\epsilon\iota\varsigma$, não resulta de um processo cumulativo, como se derivasse da acumulação das várias captações que vão ocorrendo. Neste modelo, a síntese é *originária*, resulta da unidade original do $\hat{\omega}$ e da sua comum intervenção na constituição de toda e qualquer $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$. De tal forma que todo e qualquer momento de apresentação surge sempre já numa unidade inaugurada pelo próprio $\hat{\omega}$ universalmente comum. No modelo do cavalo de pau, que confusamente domina a auto-compreensão espontânea do próprio acesso, está presente a ideia de conjunção, reunião – e até mesmo a ideia de uma conjunção ou reunião de todas as $\alpha\iota\sigma\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ –, mas não a da *unificação feita de raiz a partir de um $\hat{\omega}$ único sempre já envolvido na própria constituição de cada $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$* . Ou seja, a auto-compreensão natural do próprio acesso entende a comunidade (a $\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ ou $\sigma\acute{\upsilon}\nu\theta\epsilon\iota\varsigma$) como *derivada*, de tal modo que o originário é “esta ou aquela” $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$. A haver qualquer coisa como uma unidade, como um “campo” de captações que

constitui numa comunidade a multiplicidade das αἰσθήσεις, essa unidade ou esse “campo comum” é, por assim dizer, superveniente, derivado.

Em tudo isto, importa ao mesmo tempo perceber bem o próprio modelo do cavalo de pau, o seu significado e as suas implicações, o que lhe é contraposto e a forma como as palavras de Sócrates procuram pôr em evidência a fragilidade do modelo em causa. Consideremos um pouco mais detidamente alguns aspectos que são particularmente relevantes.

Em primeiro lugar, tal como acontece a partir de 151e, Teeteto não experimenta dificuldade em anuir àquilo que Sócrates lhe diz (ou seja, em última análise, Teeteto não reconhece a radical diferença entre os dois modelos e integra a contraproposta de Sócrates na sua própria compreensão indiferenciada).⁵² Esta aceitação tem que ver com o próprio carácter *indiferenciado* da auto-compreensão espontânea do acesso e com a *falta de acuidade e flexibilidade* de que oportunamente se falou (falta de acuidade e flexibilidade que, como vimos, fazem que o “não só mas também”, a coexistência pacífica de versões que, na verdade, têm uma relação de conflito entre si e a aceitação de teses ou perspectivas que, na verdade, se lhe opõem seja uma componente característica deste fenómeno de auto-compreensão espontânea do acesso).

Em segundo lugar, todas estas características – quer dizer, tudo aquilo que a espontânea auto-compreensão indiferenciada do acesso tem de *vago* (e justamente de *indiferenciado*) – não fazem que ela seja *vazia* e “inocente”; e designadamente não impedem que, de facto, ela esteja sempre já decididamente embarcada em qualquer coisa como o modelo do cavalo de pau, dominada por ele (e, portanto, sempre já contraída na direcção oposta àquela para que Sócrates aponta).

Em terceiro lugar, aquilo que é apresentado por Sócrates corresponde precisamente a um novo sujeitar do αἰσθάνεσθαι de 151e a uma pressão *formalmente análoga* àquela a que é sujeito a partir desse passo. E isto com o mesmo tipo de resultados: Sócrates mostra que, em última análise, o modelo do cavalo de pau não permite captar e compreender bem aquilo que *pretende* captar e compreender – de tal modo que, vendo bem, ainda *deixa inteiramente por descobrir o ᾧ e a ιδέα* daquilo que propriamente faz a κοινωνία ou σύνθεσις entre as diferentes αἰσθήσεις.

⁵² Quer dizer, muito provavelmente Teeteto compreende as palavras de Sócrates como palavras que têm que ver apenas com o facto de as αἰσθήσεις não estarem incluídas em nenhum cavalo de Tróia, no sentido *material* do termo, aspecto que é perfeitamente aceitável – e, em certo sentido, até óbvio – para a auto-compreensão espontânea do acesso.

Em quarto lugar, as palavras de Sócrates põem na pista de um outro aspecto. Como se viu, o modelo do cavalo de pau tende a dominar na auto-compreensão natural, espontânea. Todavia, vendo bem, o modelo em causa não tende a dominar apenas aí, mas tende a dominar *também uma vez já produzidas tematizações ou focagens* (e até mesmo uma vez produzidas tematizações ou focagens que introduzem alguma distância em relação a elementos fundamentais da auto-compreensão espontânea do αἰσθάνεσθαι no sentido de 151e).

Este é um aspecto importante, que permite começar a vislumbrar a relação fundamental entre tudo isto que agora se está a considerar (a questão do cavalo de pau e do modelo que lhe corresponde) e os desenvolvimentos produzidos no caminho entre 151e e 184. Se analisarmos os aspectos considerados no primeiro “ataque” de Sócrates à resposta “inicial” de Teeteto (e toda a discussão relativa à tese de Protágoras), verificamos que nesses desenvolvimentos entra em cena um significativo distanciamento em relação à auto-compreensão espontânea e indiferenciada do acesso – a qual, de facto, se vê em grande parte posta em causa. Mas, por outro lado, também verificamos que todo esse percurso de distanciamento anterior a 184 diz respeito a *outros* aspectos que não este que agora se sujeitou a exame. Mas mais: verificamos que, vendo bem, a não suscitação da questão só levantada em 184 faz que toda a perspectiva desenvolvida nesse anterior percurso de afastamento em relação à auto-compreensão espontânea do acesso na verdade *mantenha absolutamente intacto* (e continue *inteiramente dominada por*) *este outro aspecto da auto-compreensão espontânea do acesso que é o próprio modelo do cavalo de pau*.⁵³ Ora, com isto, começa também a ganhar contornos um pouco mais nítidos aquilo que se tinha em vista quando se disse que em 184b volta a tomar-se como ponto de partida o αἰσθάνεσθαι de 151e e que os desenvolvimentos que se produzem a partir de 184b exploram a possibilidade de *outros afastamentos* em relação a *esse mesmo αἰσθάνεσθαι*, os quais se distinguem daquilo que foi analisado antes de 184b pelo facto de partirem do αἰσθάνεσθαι de 151e, sim, *mas noutras direcções*. O que, finalmente, nos permite também começar a pôr em evidência o fenómeno central que está na origem desta peculiar forma de organização da estrutura do *Teeteto*, para que procurámos chamar a atenção. A razão por que, em 184b4-6, Sócrates volta à resposta “inicial” de Teeteto ou ao αἰσθάνεσθαι de 151e é que o fenómeno da auto-compreensão espontânea e indiferenciada do αἰσθάνεσθαι que se expressa nessa resposta *não ficou de modo nenhum erradicado* com o primeiro “assalto”. Acontece antes que, com esse “assalto”, a auto-compreensão espontânea do acesso ou o αἰσθάνεσθαι de 151e

⁵³ Ou seja, para utilizar a linguagem da *Respublica* VI referida *supra*, na nota 3, o modelo do cavalo de pau funciona como ὑπόθεσις ou ἀκίνητον dos desenvolvimentos produzidos entre 151 e 184.

só perdeu ou deixou cair algumas das suas componentes e manteve-se de pé (continuou a vigorar) em todas as demais. Isto por um lado. Por outro lado, como já vamos ver, também aquilo que é posto em causa quando se foca o problema do cavalo de pau diz respeito apenas a *mais um* aspecto dessa auto-compreensão espontânea – de tal modo que, uma vez posto em causa, ainda deixa subsistir outros (ou seja, de tal modo que, mesmo uma vez posto em causa mais este aspecto, *continua ainda a subsistir em grande parte* a mesma auto-compreensão espontânea de que se falou). E, como já se verá, também o diálogo travado entre Sócrates e Teeteto depois da análise do modelo do cavalo de pau *continua justamente a identificar e a pôr em causa outros aspectos da auto-compreensão espontânea do acesso*, aspectos esses que a discussão do modelo do cavalo de pau deixa tão silenciosamente a vigorar (tão perfeitamente “de pedra e cal”) quanto o próprio modelo do cavalo de pau continuava silenciosamente a vigorar no termo daquilo a que agora chamámos o “primeiro assalto”. Nesse sentido, se não estamos em erro na nossa interpretação, a “história” do *Teeteto* é a) a história da *resistência* da auto-compreensão espontânea do acesso ou do αἰσθάνεσθαι de 151e (a história da forma como essa auto-compreensão tende a manter-se de pé e do modo como a questionação de algumas das suas componentes deixa intacta outras componentes), b) a história de sucessivos “assaltos” a essa resistência – quer dizer, a história de uma sucessão de ataques a diversas componentes dessa auto-compreensão espontânea e, finalmente, por via disso c) uma história que equivale à progressiva identificação das várias componentes dessa auto-compreensão (das várias componentes daquilo que se exprime no αἰσθάνεσθαι de 151e) e à sucessiva evidenciação da *fragilidade* (dos “pés de barro”) de cada uma delas.

§4. De novo o cavalo de pau: o carácter “extrovertido” do αἰσθάνεσθαι

Mas passemos à continuação. Ou, mais precisamente, consideremos a fala seguinte de Sócrates – e, mais precisamente ainda, consideremos a primeira pergunta que, depois disto, faz a Teeteto:

«{ΣΩ.} Τοῦδέ τοι ἔνεκα αὐτά σοι διακριβοῦμαι, εἴ τινι ἡμῶν αὐτῶν τῷ αὐτῷ διὰ μὲν ὀφθαλμῶν ἐφικνούμεθα λευκῶν τε καὶ μελάνων, διὰ δὲ τῶν ἄλλων ἐτέρων αὖ τινῶν»⁵⁴

Como já se verá, este passo reveste-se de grande importância, entre outras razões porque mostra que, a despeito de tudo aquilo que acabamos de considerar, na verdade o modelo do cavalo de pau ainda não está completamente posto em causa, antes continua a resistir e a “sobreviver”, pelo menos em algumas de entre as suas componentes.

O primeiro ponto em que estas palavras de Sócrates são significativas tem que ver com o facto de corroborarem aquilo que se tentou pôr em evidência a respeito do modelo que é contraposto ao cavalo de pau. Sócrates volta a falar de qualquer coisa como um *ὃ único sempre já envolvido na própria constituição de cada αἴσθησις*. É isso que parece estar em causa na expressão «τι ἡμῶν αὐτῶν τὸ αὐτό», («algo de nós mesmos idêntico a si mesmo», «algo de nós mesmos, sempre o mesmo»), posta no dativo, como perífrase do *ὃ* a que anteriormente fizemos referência («τινι ἡμῶν αὐτῶν τῷ αὐτῷ»). Quer dizer, por um lado, acentua-se que há algo assim como um *pólo de identidade*: o momento estrutural do *ὃ*, de que a própria auto-compreensão indiferenciada tem um *quantum* mínimo de notícia, é idêntico, sempre o mesmo, invariável – e isto de tal modo que essa sua *identidade* ou “*mesmidade*” constitui uma condição da conjunção, da unidade ou da co-presença de todas as αἰσθήσεις. Noutros termos, em última análise toda a co-presença ou conjugação de αἰσθήσεις é uma co-presença ou conjugação *no mesmo* *ὃ*. Por outro lado, volta a dizer-se com toda a nitidez que essa pertença ao mesmo *ὃ* não tem nada que ver com a inclusão superveniente em algo (como se as αἰσθήσεις, uma vez já constituídas, viessem a entrar nesse *ὃ* sc. na sua esfera de pertença – como quem entra num cavalo de Tróia). Ou seja, volta a insistir-se em que a pertença ao mesmo *ὃ* passa pelo facto de isso que assim constitui um pólo de identidade estar implicado, de raiz, no próprio

⁵⁴ Cf. 184d7-e1: «{ΣÓC.} Olha, a razão por que te faço passar por um exame minucioso destas coisas é [saber o seguinte:] se é com algo de nós, [sempre] idêntico, que, por um lado, através dos olhos, chegamos ao branco e ao preto e, por outro lado, através dos outros [sentidos], chegamos a algumas outras coisas.»

acontecimento de cada αἴσθησις: «(...) τινι ἡμῶν αὐτῶν τῷ αὐτῷ διὰ μὲν ὀφθαλμῶν ἐφικνούμεθα λευκῶν τε καὶ μελάνων (...)» De sorte que é esse ter raiz no mesmo ᾧ e esse estar estruturalmente em ligação com o mesmo ᾧ que unifica ou “põe” num horizonte comum.

Mas, vendo bem, se tudo isto significa já de algum modo uma desmontagem do modelo do cavalo de pau, no sentido em que se mostra que não há nada em que as αἰσθήσεις entrem como se isso fosse um recipiente (ou um *analogon* de um recipiente), por outra parte, a modificação assim introduzida deixa subsistir ainda a compreensão da multiplicidade das αἰσθήσεις como algo que, de todo o modo, difere de tudo aquilo que não é αἴσθησις e constitui, nessa medida, um campo próprio – ou uma região própria entre outras regiões da realidade. Ou seja, mesmo que as αἰσθήσεις não entrem em nenhuma espécie de *cavalo de pau* (como peças que tomam lugar dentro de qualquer coisa como uma caixa), continua a dominar uma perspectiva segundo a qual, de todo o modo, *elas formam a sua própria esfera*, uma esfera *com os seus limites próprios*, quer dizer, com algo que separa o seu *interior* do respectivo *exterior*: o que fica *dentro* do que já cai *fora* dessa esfera. Ora, vendo bem, mesmo que de outro modo que não aquele que anteriormente foi considerado e posto em causa, também isto corresponde a uma compreensão do acontecimento das αἰσθήσεις segundo um modelo de cavalo de pau – e, se é assim que compreendemos as αἰσθήσεις, então aquilo que assim compreendemos constitui uma peculiar modalidade de cavalo de Tróia. Por outras palavras, também neste caso há qualquer coisa como um “cavalo de pau” e o seu exterior (algo que não se situa dentro dele, antes lhe é alheio). E mantém-se de pé uma perspectiva segundo a qual o campo das αἰσθήσεις corresponde a uma região à parte: um determinado campo que se estende só até aos seus próprios limites e cessa neles, tal como o cavalo de pau acaba nas suas próprias paredes e não vai além delas. Justamente, o cavalo não se espraia até às muralhas de Tróia, por exemplo, nem os guerreiros (sc. o conjunto de captações ou αἰσθήσεις de que se dispõe) “vão mais longe” do que as dimensões mais ou menos reduzidas do cavalo (não o ultrapassam, mas estão fechadas no seu interior, de tal forma que não se confundem com o que lhe é exterior).

Contudo, o passo que estamos a considerar mina silenciosamente toda esta perspectiva. Importa agora perceber que (e como) a mina – e que o facto de o fazer silenciosamente, sem se manifestar muito e até mesmo sem chamar minimamente a atenção para isso em nada diminui a eficácia com que, de facto, a põe em causa. Com efeito, quando diz «τινι ἡμῶν αὐτῶν τῷ αὐτῷ διὰ μὲν ὀφθαλμῶν ἐφικνούμεθα λευκῶν τε καὶ μελάνων», Sócrates, ao mesmo tempo que põe em evidência a constitutiva relação com o ᾧ único, põe igualmente em evidência que o αἰσθάνεσθαι e as αἰσθήσεις não ficam fechados em si mesmos, antes têm, se

assim se pode dizer, *um carácter “extrovertido” ou intrinsecamente “atirado para fora de si”*. É isso que se exprime no verbo *ἐφικνεῖσθαι*, a que agora importa atender. Este composto de *ικνεῖσθαι* exprime precisamente a ideia de *chegar a, atingir, ir até*; também pode significar qualquer coisa como *estender-se* (*estender-se até*), etc.⁵⁵ E isto de tal modo que, nas palavras de Sócrates, o *terminus ad quem* deste *estender-se até* – deste *ir até*, deste *chegar a*, deste *atingir* – é aquilo a que as *αἰσθήσεις* dizem respeito: os *αἰσθητά* (ou seja, por exemplo, o branco, o preto, etc.⁵⁶). Ora, percebe-se desde logo para que é que tudo isto aponta. Sócrates está a dizer, com toda a nitidez, que o que distingue as *αἰσθήσεις* é precisamente o *serem no modo deste ἐφικνεῖσθαι*: “saídas”, “estendidas”, “lançadas” em direcção ao *αἰσθητόν* – e de tal sorte que *vão lá, chegam lá*: o *atingem* ou *alcançam*. Ou, dito de outro modo, as *αἰσθήσεις* têm justamente um carácter tal que não constituem um acontecimento *fechado ou encapsulado* em relação àquilo de que são *αἰσθήσεις* ou a que se reportam. É da própria natureza das *αἰσθήσεις* *não se conterem em si mesmas* (e, se assim se pode dizer, *não se quedarem nos limites da sua própria identidade*), antes estarem constitutivamente idas para lá de si, postas *em transgressão*⁵⁷ *de si sc. em transgressão da sua própria identidade* (numa transgressão *dirigida ao respectivo αἰσθητόν*).⁵⁸

Para percebermos bem o contraste que aqui está em causa, basta atentarmos na diferença entre o *ἐγκαθίσθαι* das *αἰσθήσεις* (as *αἰσθήσεις* sentadas no cavalo) e o

⁵⁵ A respeito do significado de “ἐφικνεῖσθαι”, veja-se, por exemplo, BAILLY, A., *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 2000 (1894), 1: “parvenir a”, “atteindre”; LIDDELL, H. G./ SCOTT, R./ JONES, H. S., *op. cit.*, I, 4: “reach”, “attain to”; e também PASSOW, F., *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, vol. I, 2, Leipzig, Vogel, 1831, *sub voce*: “an ein Ziel gelangen”, “ein Ziel erreichen”, “überh. erreichen”, “treffen” (...) 2) “hinkommen”, “hingelangen”, “bis zu einem Ort hin reichen”, “ihn erreichen”. Veja-se ainda FRISK, H., *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, vol. I, Heidelberg, Carl Winter, 1960, pp. 719-720.

⁵⁶ O facto de se falar do branco e do preto como exemplos de *αἰσθητά* pode sugerir que Sócrates entende aqui *αἰσθησις* num sentido *mais restrito*, que tem presentes os desenvolvimentos posteriores a 151e. Segundo tal entendimento, neste passo já não estaria em causa o *αἰσθάνεσθαι* indiferenciado de 151e, a que se retornou em 184b, e os *αἰσθητά* a que Sócrates aqui faz referência deveriam também ser entendidos *strictiore sensu* (como meros conteúdos “imanes” ou como “conteúdos” com o carácter *μεταξύ* que entra em cena na discussão da tese de Protágoras – veja-se em especial 156c-157c) – e não como “coisas”, no sentido pleno e “normal” do termo (ou seja, com o estatuto que a auto-compreensão espontânea do *αἰσθάνεσθαι* atribui àquilo que o *αἰσθάνεσθαι* apresenta). Mas, vendo bem, nada há que obrigue a ser assim. Como se disse, este tipo de exemplificação pode ocorrer, *sem qualquer intenção restritiva*, no quadro da própria compreensão *indiferenciada*. Pois a confusão entre géneros e espécies, a compreensão em sínodoque, etc., constituem justamente elementos característicos do fenómeno. Por outras palavras, Sócrates pode estar a jogar precisamente com a ambiguidade do estatuto do branco e do preto como exemplos do *terminus ad quem* do *ἐφικνεῖσθαι* – de tal modo que tanto a sua pergunta quanto o assentimento dado por Teeteto se prestam a ser entendidos de diversos modos e o decisivo é precisamente que o regime de acuidade em que tudo se move *não obriga a uma decisão entre as várias alternativas*. Veja-se o que a este respeito se escreveu *supra*, em especial na nota 44.

⁵⁷ No sentido etimológico.

⁵⁸ De sorte que o *αἰσθητόν* não é algo *acrescentado*, mas aquilo de que a própria *αἰσθησις* é *αἰσθησις*. Trata-se sempre já da *αἰσθησις de algo (τινος)*: ou seja, de uma abertura *a algo*. Esse algo é constitutivo da própria *αἰσθησις* sc. da própria abertura. Ou – o que é o mesmo – a *σύνθεσις* entre a *αἰσθησις* e aquilo de que é *αἰσθησις* não tem um carácter tal que a própria *αἰσθησις* possa ser alguma vez fora desta *σύνθεσις*.

ἐφικνεῖσθαι de que Sócrates fala em 184d8. A mudança de reconhecimento em virtude da qual a relação entre as αἰσθήσεις deixa de ser compreendida como resultando da sua co-presença no interior do mesmo espaço circunscrito (num espaço circunscrito por uma qualquer parede ou fronteira) pode deixar subsistir a ilusão desta segunda modalidade de limite (o limite relativo a elas ficarem apenas por si mesmas ou em si mesmas) que faz das αἰσθήσεις algo como que “sentado” em si.

Assim, mesmo que já se tenha posto em causa o modelo do cavalo de pau no sentido examinado no capítulo anterior, pode-se, ainda assim, compreender cada αἴσθησις como um cavalo de pau (algo fechado, se assim se pode dizer, no seu próprio “bojo”) e o conjunto de todas elas (ainda que constitutivamente formadas a partir de um ᾧ único e com a sua unidade possibilitada pela comum radicação num ᾧ único) como um cavalo de pau – quer dizer, como algo fechado no seu próprio “bojo”. Mas o que Sócrates indica com toda a nitidez é que, no caso das αἰσθήσεις, não há nada assim fechado e que, quando compreendemos as αἰσθήσεις e o seu campo como um domínio próprio, à parte (quer dizer, como um cavalo de pau, neste segundo sentido que agora estamos a considerar), a compreensão que temos se desvia muito significativamente de (e acaba por deixar escapar) aquilo que pretende compreender. Pois isso não só não é um cavalo de pau pela primeira razão (sc. porque a coexistência das diferentes αἰσθήσεις não se deve à sua comum presença no interior de algo com o carácter de uma espécie de compartimento), mas, para além disso, também não é um cavalo de pau por uma segunda razão: porque o modo de ser ou o modo de acontecimento próprio das αἰσθήσεις exclui o fechamento de cada uma – e de todas elas – na fronteira da sua própria identidade e faz que, por isso, as αἰσθήσεις não tenham de modo nenhum aquele limite que está implicado no modelo da sua compreensão como algo à parte e não possam ter os seus αἰσθητὰ como algo de exterior. Neste sentido, são as palavras de Sócrates no final de 184d que desarticulam ou destroem completamente o modelo do cavalo de pau e o fazem como que “explodir”.⁵⁹

⁵⁹ Tal não significa que deixe de haver um exterior e que não faça qualquer sentido falar dele. Percebemos que representamos o computador, a mesa, o dicionário, etc., como realidades exteriores, quer dizer, como realidades que não são as próprias αἰσθήσεις que as captam, mas sim algo distinto delas. Acontece é que este exterior não está constituído para lá de uma barreira, como algo a que a própria αἴσθησις não chega. Quer dizer, a αἴσθησις *vai de algum modo ao seu exterior*. Os guerreiros (ou as αἰσθήσεις) concebidos no modelo do cavalo de pau, sim, têm essa barreira. Nos termos desse modelo, estariam fechados dentro dos limites do cavalo. Mas haver αἴσθησις (tal como a αἴσθησις habitualmente se compreende) implica como que a *abertura do cavalo de pau* ou a *explosão total do seu interior* (uma explosão que torna esse interior nada menos do que *coextensivo* ao exterior – ao exterior que corresponde aos αἰσθητὰ das αἰσθήσεις). Nessa medida, o exterior – isso que cada um de nós sempre já representa como exterior às suas αἰσθήσεις – é, por assim dizer, um “exterior interno”: algo a que as suas αἰσθήσεις já chegam. E isto de tal maneira que são as próprias αἰσθήσεις que, ao estarem intrinsecamente constituídas nesta saída para além de si, permitem que, de todo em todo, apareça algo que se apresenta *como exterior e diferente delas*. Nada disto significa, claro está, que se saiba bem como se produz este ἐφικνεῖσθαι – a

A “equação” que fica desenhada em 184d7 e ss. é, aliás, em certo sentido, mais complexa do que acabamos de enunciar. Pois, vendo bem, o *terminus a quo* do ἐφικνεῖσθαι que tem como *termini ad quos* os αἰσθητά (ou aquilo de que as αἰσθήσεις são αἰσθήσεις) não são as próprias αἰσθήσεις, *mas sim o ᾧ único e global* que está universalmente implicado na sua própria estrutura. É precisamente isso que se exprime, com toda a nitidez, na formulação de 184d7-e1: «τινι ἡμῶν αὐτῶν τῷ αὐτῷ διὰ μὲν ὀφθαλμῶν ἐφικνούμεθα λευκῶν τε καὶ μελάνων». Ora, isto permite perceber melhor até que ponto aquilo que o *Teeteto* desenha neste passo corresponde a um “virar do avesso” e como que a uma total “explosão” do modelo do cavalo de Tróia. O que é sugerido por Sócrates é precisamente que, em todo o complexo do αἰσθάνεσθαι, não subsiste absolutamente nada de fechado ou de “interior”, nada em coincidência só consigo mesmo, nada que não seja no modo da transgressão da sua própria identidade⁶⁰: o ᾧ único e global está em constitutiva transgressão de si em direcção ao δι’ οὗ (abstrai-se aqui da própria complexidade do δι’ οὗ), o δι’ οὗ está em constitutiva transgressão de si em direcção às αἰσθήσεις, as αἰσθήσεις estão em constitutiva transgressão de si em direcção àquilo de que são αἰσθήσεις. E o que assim acaba por se configurar é que *tudo, no campo do αἰσθάνεσθαι, está constituído e perpassado por este ἐφικνεῖσθαι que vai do ᾧ único e global aos αἰσθητά*.⁶¹

Pode-se, entretanto, perguntar: significa isto (o ἐφικνεῖσθαι posto em foco em 184d) alguma novidade, algo de que a auto-compreensão espontânea indiferenciada do acesso não faz a mais remota ideia? A resposta é muito fácil de dar: de maneira nenhuma. A compreensão das αἰσθήσεις como algo que vai aos αἰσθητά – que se estende a eles, que os atinge e alcança – constitui mesmo um dos traços fundamentais da auto-compreensão espontânea do acesso (algo que está profundamente inculcado nela, por mais indiferenciada que seja).⁶² Mas, por outro lado, isso não impede que, na auto-compreensão espontânea indiferenciada do acesso, a decidida assunção de que assim é coexista justamente com o modelo do cavalo de pau (nas

que é que corresponde, em que consiste e como pode dar-se essa *transgressão de identidade*, etc., de que aqui se falou. Para usarmos os termos a que se recorreu no capítulo anterior, falta ainda descobrir a ἰδέα deste ἐφικνεῖσθαι. Mas isso não impede que, enquanto não se tem em atenção o ἐφικνεῖσθαι de que fala Sócrates e que põe radicalmente em causa o modelo das αἰσθήσεις sentadas no cavalo de Tróia de si mesmas, a forma como se compreende o αἰσθάνεσθαι fique como que desviada daquilo que tem de mais próprio e cega para o próprio problema aqui em causa e para a ἰδέα que, como acabamos de dizer, ainda falta descobrir.

⁶⁰ Ou, como também podemos dizer, nada que não seja no modo do ἐφικνεῖσθαι.

⁶¹ O que vimos permite entender que o ἐφικνεῖσθαι (sc. o carácter extrovertido da nossa lucidez) é a condição de possibilidade de haver, de todo em todo, qualquer coisa como um δι’ οὗ. Pois a circunstância de haver, no nosso olhar, um momento de abertura, de trânsito (como numa janela) implica que o nosso olhar não seja coincidente consigo, não esteja fechado em si, mas antes sempre já “atirado” para “fora”, “lançado” para lá de si. O próprio δι’ οὗ é precisamente expressão dessa abertura ou desse “lançamento”.

⁶² De tal modo que essa indiferenciação nunca equivale a um em aberto nesta matéria.

várias componentes que tentámos pôr em evidência e também naquela que agora está especialmente em causa, a saber, aquela que tem que ver com a compreensão das αἰσθήσεις como realidades ou acontecimentos “regionais”, também eles fechados nos limites de si mesmos). Esta coexistência é possível justamente em virtude das características da própria auto-compreensão indiferenciada do acesso, as quais oportunamente pusemos em relevo. E o que Sócrates faz, aqui como na primeira parte da análise do cavalo de pau (como, aliás, em tudo o que se passa a partir de 151e), é sujeitar este fenómeno espontâneo de auto-compreensão do αἰσθάνεσθαι a uma *pressão*, pressão essa que o fenómeno em causa, na verdade, não está em condições de aguentar bem e que, por isso, o faz perder o carácter aparentemente maciço, sólido e absolutamente esclarecedor de que em regra parece revestir-se.

§5. Os κοινά e a constituição tensiva do acesso

Apesar do que vimos, há ainda elementos do fenómeno da auto-compreensão natural do acesso que permanecem de pé e a vigorar no nosso ponto de vista. Tal significa também que a confusão que inere a este fenómeno ainda está presente na própria forma como continuamos a compreender o acesso, mesmo depois dos passos entretanto dados no *Teeteto*. Ora, aquilo que se passa na continuação do diálogo entre Sócrates e Teeteto põe em evidência novos momentos de *descontinuidade* ou de *ruptura* em relação a essa auto-compreensão natural e ao modelo que, a despeito de tudo o que ela tem de vago, tal auto-compreensão inclui em si. Isto de tal modo que esses novos momentos de ruptura ou descontinuidade fazem aparecer distintamente outras tantas componentes da auto-compreensão natural do acesso e do modelo que lhe é inerente.

O momento que, antes do mais, cabe agora considerar começa a desenhar-se na última parte da fala de Sócrates em 184e e diz respeito à introdução das determinações comuns, ou dos κοινά. Sócrates pergunta a Teeteto:

«{ΣΩ.} (...) καὶ ἔξεις ἐρωτώμενος πάντα τὰ τοιαῦτα εἰς τὸ σῶμα ἀναφέρειν;»⁶³

Entra em jogo uma noção que ainda não havia sido focada de forma explícita: o σῶμα.⁶⁴ E, ao introduzir esta noção, este passo do *Teeteto* de algum modo *contraria* uma tendência do ponto de vista natural, mas de tal forma que *a põe justamente em relevo*. É isso que se exprime em «ἀναφέρειν εἰς τὸ σῶμα» («referir ao corpo», «reportar ao corpo», «atribuir ao corpo»). Se tematizarmos o modo como tende a estar compreendido o corpo próprio, vemos que ele parece corresponder a qualquer coisa como o “produtor” de um “horizonte envolvente”. O corpo propõe-se como aquilo que automaticamente nos “instala” num espaço circundante, de tal maneira que é ele que propriamente “acende” os conteúdos que de cada vez aparecem. Não vemos o nosso próprio corpo como uma realidade “fechada para si”, mas pelo contrário como uma realidade que se “espraia”, isto é, que tem justamente a capacidade de, a partir de si, abrir ao “para lá de si” e de incluir isso que lhe é exterior, identificando-o como “agradável”, “seguro” ou, inversamente, “desagradável”, “hostil”, mas também “distante”, “grande”, “pequeno”, “resistente”, “pesado”, etc. Por exemplo, é isso que

⁶³ Cf. 184e1-2: «{ΣÓC.} (...) e será que, se fores interrogado, estarás em condições de referir todas estas coisas ao corpo?»

⁶⁴ Note-se que o *Teeteto* fala de corpo no sentido de *corpo próprio*, ou seja, o “*meu*” corpo.

experimentamos quando, ao entrarmos num determinado sítio, sentimos frio. O frio não é vivido como um acontecimento exclusivamente meu e cingido ao meu corpo (a algo que se passa só com ele). Pelo contrário, eu identifico o próprio sítio como frio, de tal maneira que é todo esse espaço circundante que fica marcado pela vivência do frio, é todo esse espaço circundante que fica “categorizado” *como sendo frio*. Dito de outro modo, o corpo tende a estar percebido como *a sede do acontecimento da αἴσθησις*. O corpo próprio é aquilo que, por assim dizer, inaugura as múltiplas αἰσθήσεις com que estamos em contacto – por exemplo, a αἴσθησις correspondente ao frio. O corpo próprio é o que *sustenta e produz a partir de si* o aparecimento desta e daquela αἴσθησις. Em suma, com tudo o que ela tem de vago ou indiferenciado, a auto-compreensão espontânea do acesso compreende-o de algum modo como um acesso do corpo (entendendo aqui o determinativo com o valor de um genitivo subjectivo). E, na indiferenciação que, como vimos, a caracteriza, a auto-compreensão espontânea do acesso compreende isto como sendo globalmente assim: o acesso é confusamente vivido como sendo, *todo ele, do corpo*.

Ora, o que é dito no passo que agora começamos a considerar contraria este estado de coisas. E isto por duas razões. Em primeiro lugar, porque sugere uma *análise* na própria forma como está constituída esta compreensão espontânea do acesso.⁶⁵ Em segundo lugar, porque tal análise põe na pista daquilo a que podemos chamar o *carácter “secundário”* do corpo próprio. Tentemos ver, pelo menos, o essencial de tudo isto. Ao contrário do que está envolvido na compreensão natural do corpo como “lugar” do αἰσθάνεσθαι, Sócrates dá-nos a ver que o corpo não inaugura propriamente o acontecimento da αἴσθησις, nem é o responsável pela abertura a um horizonte envolvente. A vivência natural do corpo como algo que se espraia por um horizonte envolvente não é constituída pelo próprio corpo, mas é, como procurámos mostrar, resultado do carácter intrinsecamente extrovertido do ᾧ único e universal e do αἰσθάνεσθαι que lhe corresponde; é a circunstância de o próprio ᾧ («τινι ἡμῶν αὐτῶν τῷ αὐτῷ») ⁶⁶ ser o ponto de partida de um ἐφικνεῖσθαι que constitui a condição de possibilidade de uma abertura a algo de outro – é justamente esse ἐφικνεῖσθαι que “rasga” um horizonte para lá da esfera do próprio corpo e que inaugura o “ver” como um “ver” aberto e com o carácter “explosivo” de que se falou.

No centro das palavras de Sócrates, está a expressão «ἀναφέρειν εἰς τὸ σῶμα» – uma

⁶⁵ E a compreensão espontânea tem como “meio” ou “atmosfera” própria a falta de focagem, a indiferenciação, etc. – e “vive” justamente disso.

⁶⁶ No passo «τινι ἡμῶν αὐτῶν τῷ αὐτῷ διὰ μὲν ὀφθαλμῶν ἐφικνούμεθα λευκῶν τε καὶ μελάνων (...)» (cf. 184d7-e1).

expressão que permite também perceber melhor o significado de σῶμα e o papel que ele desempenha na relação com a nossa apresentação. Com a introdução de um “referir”, “referenciar”, “reportar” «εἰς τὸ σῶμα», ao corpo, em direcção a ele, está-se também a aludir ao *carácter centrado* da apresentação que temos. Pois a forma como representamos o que aparece não corresponde a um mero somatório de conteúdos (por exemplo, o computador, o candeeiro, a cadeira, etc.). Sucede antes que tem justamente *um centro, ao qual são referidos esses mesmos conteúdos: o centro que diz respeito ao corpo próprio*. Importa precisar melhor o significado desta afirmação. Não acontece que o σῶμα seja mais um apresentado entre outros, como se se juntasse ao computador, à cadeira, etc., simplesmente como “algo mais” que aparece. Não. Acontece, em primeiro lugar, que a multiplicidade do apresentado está *disposta funcionalmente* em torno do σῶμα. De tal modo que a apresentação de qualquer “conteúdo” não ocorre independentemente dessa peculiar forma de ἀναφέρειν em relação ao corpo próprio, antes se constitui como algo *organizado por remissão a ele*. As funções desempenhadas pelos “objectos” podem ser *positivas* ou *negativas*, pois o significado funcional de que se revestem em relação ao corpo também pode passar por eles *perturbarem* a “lógica funcional”, *estorvarem*, *envolverem incómodo* e mesmo *ameaça*, etc. Mas, de todo o modo, o decisivo é que o apresentado se constitui sempre já a partir desta peculiar *apropriação funcional* que põe tudo em relação com o σῶμα. E o que assim se desenha permite entender, em segundo lugar, a peculiar forma de *articulação* entre os diversos apresentados, articulação essa que tem que ver justamente com o centramento deles em torno do corpo próprio. Pois é o ἀναφέρειν relativo a algo que funciona como centro (sc. o σῶμα) que faz que a multiplicidade dos apresentados não apareça como um mero “amontoado”, mas antes como um conjunto de “coisas” *organizadas*: organizadas justamente em relação ao σῶμα – dispostas em torno dele, como aquilo que o cerca e, por assim dizer, “órbita” em torno dele. Assim, não se trata – como a compreensão natural do acesso pressupõe – de o corpo ser capaz de “chegar” aos vários apresentados, mas sim do facto de todos esses apresentados estarem *reportados ao corpo próprio* e, dessa forma, adquirirem a determinação de “satélites” (ou de um sistema de “satélites”) do σῶμα. Em suma, trata-se do facto de os próprios apresentados *estarem eles mesmos constituídos no modo do «ἀναφέρειν εἰς τὸ σῶμα»*.

O carácter centrado da apresentação ou a sua constituição funcional em torno do σῶμα é algo que podemos pensar a partir das palavras que Sócrates nos diz, quando fala do «ἀναφέρειν εἰς τὸ σῶμα». No entanto, o passo do *Teeteto* que agora estamos a considerar não indica claramente que seja para isso que Sócrates aponta ao falar de «ἀναφέρειν εἰς τὸ

σῶμα». Mas se é assim, então para que é que as palavras de Sócrates propriamente apontam?

Em primeiro lugar, «ἀναφέρειν εἰς τὸ σῶμα» exprime qualquer coisa como uma *instância unificante dos diferentes δι' οὗ ou dos δι' ὧν*. Para o perceber, é preciso ter em atenção a própria *multiplicidade* que essa instância unifica. Antes do mais, aquilo para que o passo do *Teeteto* agora em análise chama a atenção é a compartimentação entre cada um dos δι' οὗ (sc. entre as esferas das múltiplas δυνάμεις), assim como a compartimentação entre os “conteúdos” a que o ponto de vista acede (sc. entre as esferas dos respectivos αἰσθητά). É isso que se exprime com clareza em 184e8-185a3:

«{ΣΩ.} Ἡ καὶ ἐθελήσεις ὁμολογεῖν ἃ δι' ἐτέρας δυνάμεως αἰσθάνη, ἀδύνατον εἶναι δι' ἄλλης ταύτ' αἰσθῆσθαι, οἷον ἃ δι' ἀκοῆς, δι' ὄψεως, ἢ ἃ δι' ὄψεως, δι' ἀκοῆς;
{ΘΕΑΙ.} Πῶς γὰρ οὐκ ἐθελήσω;»⁶⁷

Neste passo, põe-se em evidência que há uma *absoluta heterogeneidade* entre cada uma das diferentes faculdades, de tal forma que, por exemplo, aquilo que diz respeito à visão *exclui* o âmbito próprio da audição e vice-versa. Sócrates está justamente a desfazer aquilo que nós experimentamos confusamente *como um todo*. No modelo natural de compreensão do acesso, a visão, a audição, etc., entram como componentes difusas de um *todo* com o qual se lida. É tanto assim que compreendemos a visão, a audição, etc., como captações, mas de tal modo que não acentuamos a sua diferença e, na verdade, a sua *absoluta compartimentação*: a visão tem uma esfera própria que é *totalmente irreduzível* à esfera da audição. E vendo bem, a circunstância de ambas essas esferas estarem confusamente compreendidas na pertença a um acesso único e, assim também, a circunstância de os respectivos αἰσθητά se apresentarem fundidos em “todos” não permite compreender bem como é que é assim, antes suscita o problema de saber como é que se faz ponte entre elas e como é que está constituída a respectiva síntese. Por outro lado, à compartimentação das diferentes δυνάμεις corresponde, como correlato, uma compartimentação de cada um dos domínios de “conteúdos” a que elas respectivamente acedem. Por exemplo, através da visão (δι' ὄψεως) tenho acesso a “conteúdos visuais”, quer dizer, aos αἰσθητά próprios da visão. Por sua vez, através da audição (δι' ἀκοῆς) tenho acesso a “conteúdos auditivos”, quer dizer, aos αἰσθητά próprios da audição. Isto de tal maneira que

⁶⁷ «{ΣÓC.} E por ti concordarias que aquilo que percepcionas através de uma faculdade (δυνάμεως) é impossível percepcioná-lo através de outra – por exemplo, aquilo que percepcionas através da audição (δι' ἀκοῆς) é impossível percepcioná-lo através da visão (δι' ὄψεως), ou aquilo que percepcionas através da visão é impossível percepcioná-lo através da audição?
{ΤΕΕΤ.} Pois como não haveria de concordar?»

aquilo a que a visão ou a audição acede não é a totalidade dos apresentados que temos disponíveis, mas *apenas uma parte*, a saber, os “objectos” que podem ser vistos ou os “objectos” que podem ser ouvidos, etc. Isto quer dizer que a abertura produzida, por exemplo, pela visão é uma abertura com um *carácter regional* – ou seja, deixa de fora outros apresentados, como sejam os sons, os cheiros, etc. E também a respeito *destas esferas de αἰσθητά* se põe um *problema de síntese*, correlativo daquele de que se falou a respeito das *δυνάμεις*.

Os passos do *Teeteto* que estamos a considerar sublinham justamente esta compartimentação característica, quer da esfera das *δυνάμεις*, quer da esfera dos *αἰσθητά* que lhes correspondem. Todavia, chamam também a atenção para a circunstância de haver uma compreensão natural de unidade. Há factores que levam a ultrapassar esta compartimentação e a juntar as “diferentes peças” – entre outros, também factores que têm que ver com a própria compreensão do δι’ οὗ, ou melhor, dos δι’ ὧν, em virtude dos quais as *δυνάμεις* e os *αἰσθητά* estão vistos como momentos de uma apresentação na qual o corpo próprio desempenha um papel protagonista. Num certo sentido, pode-se dizer que a visão (e, por isso, o seu campo de “objectos”) têm a sua sede no corpo, são algo em que ele está implicado; pode-se também dizer que a audição e os seus “correlatos objectivos” têm a sua sede no corpo próprio, no σῶμα; pode-se dizer ainda que o tacto e os “conteúdos tácteis” têm a sua sede no corpo próprio; etc. Neste sentido, o σῶμα funciona como uma espécie de “*grande δύναμις*”, de *grande instância de δι’ οὗ*, mediante a qual ou como “parte” da qual há o δι’ οὗ correspondente à visão, o δι’ οὗ correspondente à audição, o δι’ οὗ correspondente ao tacto, etc.

Mas tudo isto precisa de ser focado ainda um pouco mais detidamente. Pois há vários aspectos que se desenham a partir das palavras de Sócrates e que ainda não considerámos com suficiente atenção.

O primeiro ponto a pôr em foco tem que ver com o «ἀναφέρειν». O que dissemos vinca a) que, por um lado, há qualquer coisa como uma multiplicidade de momentos de ἀναφέρειν que têm como *termini ad quos* diversos momentos de δι’ οὗ e b) que, por outro lado, estas diferentes instâncias de δι’ οὗ estão conjugadas em qualquer coisa como um *centro* que não terá apenas como propriedade distintiva esta, mas que, de todo o modo, se distingue pela sua especial relação com o αἰσθάνεσθαι ou, mais precisamente, por conjugar em si uma multiplicidade de δι’ ὧν do αἰσθάνεσθαι, de tal modo fundidos uns com os outros que esse centro – o σῶμα – é como que *uma única “janela” de δι’ οὗ*. Configura-se, assim, como que

uma *dupla fusão* envolvida na auto-compreensão habitual do acesso e que os novos desenvolvimentos do diálogo entre Sócrates e Teeteto que agora estamos a considerar levam a “desfazer”. Por um lado, está aqui em causa a já referida fusão do δι’ οὗ com o ὅ (fusão essa que equipara o δι’ οὗ ao ὅ) e, assim, confusamente cola o σῶμα ao ὅ e faz do σῶμα, de certo modo, o “autor” ou a sede do αἰσθάνεσθαι. Por outro lado, essa primeira fusão está associada a uma segunda que liga uns aos outros os diversos momentos de δι’ οὗ e umas às outras as esferas que lhes correspondem – de tal modo que, sem deixar de haver alguma diferenciação ou alguma noção dela, se rasga qualquer coisa como uma *continuidade* entre todos os δι’ ὧν e as diferentes esferas que lhes correspondem.

Contudo, ainda estamos a ir demasiado depressa e, por isso, a perder de vista a complexidade dos nexos que aqui estão em causa. Pois o «ἀναφέρειν εἰς τὸ σῶμα» é, antes do mais, um ἀναφέρειν εἰς τὸ δι’ οὗ e só a partir daí (por unificação dos feixes desse primeiro ἀναφέρειν – ou melhor, por unificação dos respectivos *termini ad quos*) se constitui como «ἀναφέρειν εἰς τὸ σῶμα». Quer dizer, antes do mais, há qualquer coisa como a peculiar perspectiva em virtude da qual todo um conjunto de αἰσθητά é posto em relação com (ou referido a) um δι’ οὗ. E aqui há dois aspectos a assinalar. Por uma parte, o próprio δι’ οὗ é um αἰσθητόν – algo captado pelo αἰσθάνεσθαι. Nesse sentido, o ἀναφέρειν εἰς τὰ δι’ ὧν (que é constitutivo do «ἀναφέρειν εἰς τὸ σῶμα») equivale a qualquer coisa como o estabelecimento de uma *rede de articulações entre αἰσθητά* – quer dizer, de uma rede de *nexos* (também eles objecto de αἴσθησις, também eles αἰσθητά) na própria esfera dos αἰσθητά. Mas, por outra parte, essa articulação dentro da própria esfera dos αἰσθητά (isto é, dentro do *terminus ad quem* ou do resultado do ἐφικνεῖσθαι) é percebida como se revelasse à transparência o próprio αἰσθάνεσθαι sc. o próprio ἐφικνεῖσθαι enquanto tal.⁶⁸

Mas que é que isto significa? Vendo bem, significa que a auto-compreensão espontânea do acesso está tão dominada pela convicção do ἐφικνεῖσθαι e da sua eficácia que *situa o próprio αἰσθάνεσθαι num αἰσθητόν e o compreende a partir dele*. Assim, o ἀναφέρειν referido por Sócrates é um ἀναφέρειν do αἰσθάνεσθαι a um αἰσθητόν. É-o no que diz respeito a cada δι’ οὗ diferenciado. E é-o também no que diz respeito à conjugação dos

⁶⁸ Quer dizer, a compreensão do acesso que está envolvida na própria compreensão dos αἰσθητά confere protagonismo a uns αἰσθητά, pondo-os no centro do αἰσθάνεσθαι dos outros. E isto de tal modo que a perspectiva assim constituída *parece acompanhar directamente o próprio acontecimento do αἰσθάνεσθαι* – sc. do ἐφικνεῖσθαι – *enquanto tal*. Sócrates não chega a explicitar este aspecto. Mas as suas palavras põem na pista de que, na verdade, esta é apenas a forma como o αἰσθάνεσθαι (o ἐφικνεῖσθαι) aparece no *próprio quadro do αἰσθητόν*, ou seja, este é, se assim se pode dizer, o αἰσθάνεσθαι enquanto αἰσθητόν (compreendido a partir de uma determinada articulação entre αἰσθητά) e não – como pretende ser – um acompanhamento “real” do próprio acontecimento do αἰσθάνεσθαι sc. do ἐφικνεῖσθαι enquanto tal.

diferentes δι' ὧν no seu centro somático e à constituição do σῶμα como uma espécie de δι' οὗ unificado ou global.

Ora, estes diferentes aspectos constituem o ponto de partida para a focagem de um fenómeno que Sócrates procura pôr em destaque – e que é o seguinte. O peso das componentes que acabamos de referir na auto-compreensão do acesso é tal que há uma fortíssima tendência para compreender globalmente o acesso como um acesso puro e simplesmente constituído deste modo – isto é, em que tudo está marcado pelo ἀναφέρειν referido por Sócrates, em que tudo tem um δι' οὗ, ou seja, em que todo o αἰσθάνεσθαι é um αἰσθάνεσθαι *do corpo* (genitivo subjectivo) e toda a αἴσθησις é uma αἴσθησις *do corpo* (genitivo subjectivo).⁶⁹ Esta tendência não tem a forma de uma tese *explícita* constituída como tal; corresponde a uma espécie de *perspectiva difusa* que domina a compreensão indiferenciada e que, por ser difusa, nem por isso é menos decidida e menos marcante. Por outras palavras, as operações de que tentámos dar conta produzem como que um efeito de “arredondamento”, em virtude do qual, por um lado, todo o acesso se vê confusamente ligado a um δι' οὗ (quer dizer, ao αἰσθητόν que é o σῶμα compreendido como δι' οὗ) e, por outro lado, todos os αἰσθητά são confusamente percebidos como pertencendo à esfera de um δι' οὗ e abertos ou captados por via de algo desta ordem. Ou, como se diz no *Teeteto*, todos os αἰσθητά, isto é, todos os *termini ad quos* do ἐφικνεῖσθαι próprio do αἰσθάνεσθαι são compreendidos como susceptíveis do «ἀναφέρειν εἰς τὸ σῶμα». A captação poderá variar quanto ao seu conteúdo (pode ser a visão *de um livro* ou a audição *de uma melodia*) e quanto ao seu δι' οὗ específico (ao(s) órgão(s) perceptivo(s) ou à δύναμις sc. às δυνάμεις que em cada caso lhe dizem respeito). Mas a *forma* própria do acesso será sempre *a mesma*: corresponderá a captações susceptíveis de serem reportadas ao σῶμα. Isto de tal modo que o acesso que nos constitui será algo de *homogéneo*, quer dizer, terá uma forma constante e invariável. A única variação possível dirá respeito ao conteúdo e ao ὄργανον ἴδιον (ao órgão específico, particular ou próprio). Mas tratar-se-á sempre de “rotações” dentro de um quadro fixo e idêntico para todos os casos, isto é, marcado pelo protagonismo do corpo como “agente” do αἰσθάνεσθαι.⁷⁰

⁶⁹ Podíamos dizer aqui apenas “αἴσθησις” no sentido mais estrito (aquele que entra em cena a partir da interpretação que Sócrates faz da resposta dada por Teeteto em 151e). Pois o desenvolvimento do diálogo entre Sócrates e Teeteto e a decomposição do αἰσθάνεσθαι (no sentido mais lato) nas suas várias componentes dá lugar, outra vez, à entrada em cena do conceito de αἴσθησις no sentido mais estrito, em que αἴσθησις corresponde pura e simplesmente ao αἰσθάνεσθαι do corpo (genitivo subjectivo).

⁷⁰ O que acabamos de focar permite perceber melhor porque é que, a partir de 151e e ss., Teeteto não vê dificuldade em aceitar a interpretação restritiva que Sócrates faz da sua resposta inicial e a inflexão que tal interpretação, na verdade, significa. Como resulta claro a partir do exposto, para ele (sc. para a auto-compreensão espontânea do acesso) não há nenhuma diferença significativa (mas antes uma correspondência sem problemas)

Ora, é a ruptura desta tese natural ainda de pé que está posta no centro da referência às determinações comuns, aos κοινά. E é essa referência que estabelece a oposição entre dois “reinos” diferentes: o “reino” do σῶμα e o “reino” da ψυχή.⁷¹ Mas vejamos um pouco mais em pormenor o novo desenvolvimento que está aqui em causa.

O primeiro passo tem que ver com a verificação de que, se cada esfera de δι’ οὗ tem os seus αἰσθητά próprios e se, por isso, cada δι’ οὗ só permite o αἰσθάνεσθαι desses αἰσθητά que lhe são próprios, por outro lado, há αἰσθητά (quer dizer, “conteúdos” ou determinações captados, apreendidos) que se caracterizam por se aplicarem simultaneamente a diversas esferas de δι’ οὗ ou dos αἰσθητά que lhes correspondem (o “igual”, o “semelhante”, o “dissemelhante”, etc.). Isso significa, por uma parte, que tem de haver um ponto de vista comum que liga as diversas esferas dos δι’ ὧν e acompanha ao mesmo tempo uma pluralidade delas. Mas, por outra parte, o problema central não é agora como pode haver um ponto de vista comum responsável pela síntese entre os diversos δι’ ὧν e as respectivas esferas. Esse problema já está “esclarecido” a partir dos desenvolvimentos anteriores em relação ao ᾧ único e universal comumente envolvido, de forma constitutiva, em todos os δι’ ὧν e todas as αἰσθήσεις. A questão central é transferida de tal modo que aquilo que agora está sob foco são os próprios αἰσθητά comuns – os κοινά enquanto tais – a respeito dos quais se pergunta como é que se chega a eles, se também constituem o correlato de um δι’ οὗ somático, etc.⁷²

Ora, se se tentar resolver este outro problema suscitado por Sócrates, verifica-se que a estas determinações comuns não corresponde nenhum δι’ οὗ somático. É isso que se exprime quando se afirma que, no caso destes κοινά, não é possível identificar um δι’ οὗ somático.⁷³

entre os dois entendimentos, mais estrito e mais lato, do αἰσθάνεσθαι. Isso não significa que Teeteto (ou a auto-compreensão espontânea do acesso) sempre tenha perfilhado uma tese “reductora”. Significa sim que, mesmo que não tenha adoptado nenhuma tese dessa ordem, tem uma perspectiva com características tais que se presta a aceitar como e a confundir-se com uma tese “reductora”.

⁷¹ Ao falar-se aqui da ψυχή, há que manter a reserva introduzida por Sócrates em 184d3 (veja-se também o que se disse *supra*, em particular na p. 43 e no final da nota 47). O que está em causa nessa reserva é que a palavra ψυχή não corresponde a nenhuma ιδέα que já esteja captada na sua determinação própria e tem muito mais o valor apofático de uma indicação de alteridade. Assim, a referência à ψυχή significa que não se trata de algo que coincida com o σῶμα (com esse αἰσθητόν que é o σῶμα) e cujo modo de ser (cuja ιδέα *ainda por apurar*) difere do dele. Em suma, passa-se aqui qualquer coisa de análogo àquilo de que se fala no final do *Philebus* (61a-b), onde se menciona o ganho que há quando, mesmo que ainda não se tenha conseguido identificar e chegar a conhecer alguém, já se descobriu ao menos onde mora.

⁷² Na auto-compreensão espontânea do acesso, este problema fica iludido pelos fenómenos de fusão que anteriormente referimos e pela forma como geram a impressão de δι’ οὗ global e contínuo ou de qualquer coisa como uma “janela rasgada”. Por outro lado, observe-se como o levantamento de toda a questão anteriormente suscitada em relação à diferença entre o ᾧ e o δι’ οὗ deixa subsistir absolutamente intacto este outro problema que agora estamos a considerar. O modelo formal de subsistência de umas componentes da auto-compreensão espontânea, que resistem sem qualquer problema à queda de outras, volta a encontrar aqui confirmação; e, como veremos, continuará a encontrá-la no curso ulterior do diálogo entre Teeteto e Sócrates.

⁷³ Cf. 185c7-e2. Já lá iremos.

Nesse sentido, o αἰσθάνεσθαι destas determinações comuns tem lugar como que sem mediação do σῶμα ou sem a possibilidade de uma “localização” como aquela que é possível nos outros casos. No caso das determinações comuns, a própria ψυχή *actua* «αὐτὴ δι’ αὐτῆς», «ela mesma através de si mesma», «ela mesma por meio de si mesma» (cf. 185e1 e 185e6).⁷⁴ Importa perceber por que razão esta afirmação corresponde a uma ruptura da tese natural de homogeneidade do acesso. Sócrates está a pôr em relevo que há “conteúdos” ou determinações relativamente aos quais não é possível realizar um «ἀναφέρειν εἰς τὸ σῶμα». Assim, ao contrário daquilo que, como vimos, tende a estar suposto na auto-compreensão espontânea do acesso, os “conteúdos” ou determinações que, neste sentido, são relativos ao σῶμα (os conteúdos para que dá a “janela do σῶμα”) constituem *só uma parte* dos αἰσθητά (no sentido dos correlatos do αἰσθάνεσθαι de 151e).⁷⁵ É justamente a circunstância decisiva de, neste caso, não haver «ὄργανον ἴδιον» (entenda-se «órgão próprio» ou “δι’ οὗ próprio” percebido

⁷⁴ Ou, como se diz em 186a4, «αὐτὴ ἡ ψυχή καθ’ αὐτήν», «a ψυχή ela mesma em si mesma», «a ψυχή ela mesma por si mesma», «a ψυχή ela mesma em relação a si mesma».

⁷⁵ Isto é algo que podemos entender um pouco melhor, se considerarmos com atenção a apresentação de que dispomos. Por exemplo, temos consciência de que um livro é *diferente* de outro ou de que uma janela é *igual* a outra. Contudo, as determinações correspondentes à *diferença* e à *igualdade* (que sempre já cunham ou moldam o modo como vemos) não têm o mesmo tipo de presença no nosso olhar que os livros ou as janelas – quer dizer, elas não estão “aí à nossa frente”, não as vemos “aí” em lado nenhum, como vemos livros, janelas, mesas, árvores, etc. Mas mais: a forma como estas determinações estão constituídas é tal que, por outro lado, também não é possível encontrar um órgão ou um “sentido” que lhes corresponda – quer dizer, elas *são insusceptíveis de qualquer ἀναφέρειν εἰς τὸ σῶμα*. Em suma, o nosso olhar também é composto por determinações para as quais *não* está identificado (nem é identificável) um δι’ οὗ constituído *a partir do corpo*. Ora, a circunstância de haver αἰσθητά insusceptíveis de «ἀναφέρειν εἰς τὸ σῶμα» mostra que, na verdade, o ἐφικνεῖσθαι que realmente ocorre é diferente daquele que aparece à auto-compreensão espontânea do acesso (a qual se caracteriza justamente por estar dominada pela tese da *equivalência entre o ἐφικνεῖσθαι e o ἐφικνεῖσθαι do σῶμα* – ou seja, o ἐφικνεῖσθαι dos δι’ ὧν). Isto de tal modo que isso que é percebido como o ἐφικνεῖσθαι do σῶμα (sc. dos δι’ ὧν unificados na “janela somática”) e o seu *terminus ad quem* (sc. os αἰσθητά em que tal ἐφικνεῖσθαι depõe ou a que “abre”) não coincide com o ἐφικνεῖσθαι que realmente está constituído no nosso ponto de vista. Pois tal ἐφικνεῖσθαι somático é somente *parcial* e ainda “*fechado*”, no sentido em que diz respeito apenas a uma *parte* dos αἰσθητά com que o nosso ponto de vista está em contacto. Ou seja, com tudo o que tem já de “abertura”, o ἐφικνεῖσθαι somático deixa ainda de fora os κοινά ou as determinações comuns, como sejam a “diferença”, a “igualdade”, etc. E assim, o ἐφικνεῖσθαι do σῶμα não dá conta do próprio ἐφικνεῖσθαι tal como ele acontece em nós, mas corresponde apenas à “colagem” (e à consequente “redução” do fenómeno do ἐφικνεῖσθαι) num αἰσθητόν com privilégio: o αἰσθητόν correspondente ao corpo. Quer dizer: ao contrário do que se inculca na auto-compreensão espontânea do acesso, o ἐφικνεῖσθαι que depõe nos próprios αἰσθητά (em sentido lato) de que habitualmente dispomos não é constituído apenas por aquilo que tem que ver com os δι’ ὧν somáticos, que confusamente formam a “janela somática”. O que Sócrates sugere é que a) se, de facto, o ἐφικνεῖσθαι só se produzisse pela “janela somática”, o resultado a que levaria ou em que depararia seria significativamente diferente daquele que temos e b) para chegar a αἰσθητά (no sentido lato) como aqueles mesmos de que habitualmente dispomos, é preciso um ἐφικνεῖσθαι que não passa só pelos δι’ ὧν do corpo (mas também por aquela forma de ἐφικνεῖσθαι que faz entrar em cena os κοινά, as determinações comuns, etc.). Nessa medida, ao esquecer o papel daquilo que é insusceptível de qualquer ἀναφέρειν εἰς τὸ δι’ οὗ, a auto-compreensão espontânea do acesso compreende como ἐφικνεῖσθαι algo diferente do ἐφικνεῖσθαι que está efectivamente a ter lugar. Em suma, o ἐφικνεῖσθαι que é percebido nessa auto-compreensão espontânea resulta de um defeito no acompanhamento do próprio ἐφικνεῖσθαι e é, por assim dizer, o correlato desse mesmo defeito de acompanhamento. Por fim, tudo isto permite compreender um pouco melhor o que foi explorado anteriormente (cf. *supra*, pp. 60 e ss., bem como nota 68).

como momento do corpo) para os κοινά – de tal modo que estes são “conteúdos” exclusivos da ψυχή – que é posta em evidência em 185c7-e2:

«{ΣΩ.} (...) τούτοις πάσι ποῖα ἀποδώσεις ὄργανα δι’ ὧν αἰσθάνεται ἡμῶν τὸ αἰσθανόμενον ἕκαστα;

{ΘΕΑΙ.} Οὐσίαν λέγεις καὶ τὸ μὴ εἶναι, καὶ ὁμοιότητα καὶ ἀνομοιότητα, καὶ τὸ ταὐτόν τε καὶ [τὸ] ἕτερον, ἔτι δὲ ἓν τε καὶ τὸν ἄλλον ἀριθμὸν περὶ αὐτῶν. δῆλον δὲ ὅτι καὶ ἄρτιόν τε καὶ περιττὸν ἐρωτᾷς, καὶ τὰλλα ὅσα τούτοις ἔπεται, διὰ τίνος ποτὲ τῶν τοῦ σώματος τῇ ψυχῇ αἰσθανόμεθα.

{ΣΩ.} Ὑπέρευ, ὦ Θεαίτητε, ἀκολουθεῖς, καὶ ἔστιν ἃ ἐρωτῶ αὐτὰ ταῦτα.

{ΘΕΑΙ.} Ἀλλὰ μὰ Δία, ὦ Σώκρατες, ἔγωγε οὐκ ἂν ἔχοιμι εἰπεῖν, πλὴν γ’ ὅτι μοι δοκεῖ τὴν ἀρχὴν οὐδ’ εἶναι τοιοῦτον οὐδὲν τούτοις ὄργανον ἴδιον ὥσπερ ἐκείνοις, ἀλλ’ αὐτὴ δι’ αὐτῆς ἡ ψυχὴ τὰ κοινά μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν.»⁷⁶

Em tudo isto não se produz apenas uma demarcação entre o “reino” do σῶμα (sc. o acontecimento do corpo próprio e as determinações que lhe dizem respeito) e o “reino” da ψυχή (sc. o acontecimento da lucidez e as determinações que lhe dizem respeito). Para além disso, procede-se à identificação mais precisa de alguns κοινά. Não cabe aqui entrar a fundo neste problema (ver os aspectos que se levantam na análise de cada determinação comum, procurar relações entre as determinações comuns identificadas no *Teeteto* e aquelas que são focadas noutros passos do *Corpus Platonicum*, etc.). Importa, sobretudo, chamar a atenção para a peculiaridade das determinações que são enumeradas neste passo do *Teeteto*. Pois, ao contrário do que seria de esperar, não se fala somente de *determinações cognitivas* – «οὐσία» («o ser», «a entidade»), «τὸ ὅμοιον καὶ τὸ ἀνόμοιον» («o semelhante e o dissemelhante»), «τὸ ταὐτόν καὶ τὸ ἕτερον» («a identidade e a diferença», ou «a mesmidade e a alteridade»)⁷⁷;

⁷⁶ «{ΣÓC.} Que ὄργαοι/instrumentos (ὄργανα) atribuirás/farás corresponder a todas estas coisas, através dos quais isso que em nós tem percepção (ἡμῶν τὸ αἰσθανόμενον) percebe cada coisa?

{TEET.} Referes-te ao ser (οὐσίαν) e ao não-ser (τὸ μὴ εἶναι), à semelhança (ὁμοιότητα) e dissemelhança (ἀνομοιότητα), à identidade (τὸ ταὐτόν) e à diferença/alteridade (τὸ ἕτερον) e ainda à unidade (ἓν) e aos demais números (τὸν ἄλλον ἀριθμὸν) a respeito dessas coisas. E é óbvio que também a respeito do par (ἄρτιόν) e do ímpar (περιττόν) e do demais que lhes está associado perguntas o seguinte: através de qual de entre as coisas do corpo percebemos [tudo isso] com a alma.

{ΣÓC.} Segues-me muitíssimo bem, Teeteto, é justamente isso que pergunto.

{TEET.} Mas por Zeus, ó Sócrates, eu cá não saberia dizer, excepto que me parece que em absoluto não há assim nenhum ὄργαο próprio (ὄργανον ἴδιον) para estas coisas tal como há para aquelas outras; antes me parece que é a alma, ela mesma através de si mesma (αὐτὴ δι’ αὐτῆς ἡ ψυχὴ), a examinar aquilo que é comum/as determinações comuns (τὰ κοινά) a respeito de todas as coisas.»

⁷⁷ A natureza “cognitiva” ou “intelectual” dos problemas que Sócrates tem entre mãos é, em parte, sugerida pela expressão «αὐτὴ ἡ ψυχὴ καθ’ αὐτήν», como nota SEDLEY, D., *The Midwife of Platonism: Text and Subtext in*

mas também de outras, como é o caso de «καλὸν καὶ αἰσχρόν» («o belo e o feio») e «ἀγαθὸν καὶ κακόν» («o bom e o mau»).

Mas o que Sócrates nos diz levanta ainda um outro problema. A nossa exposição até agora – parecia ser nesse sentido que se movia o próprio *Teeteto* – sugere que há uma multiplicidade de momentos de δι’ οὗ (ou uma instância unificante dessa multiplicidade: o σῶμα) e um ᾧ fundamental: o ᾧ de algum modo correspondente à ψυχή. Na esfera da ψυχή é que se situaria o ᾧ: *aquilo com o qual* (ᾧ) se percebe através (διὰ) dos órgãos perceptivos (ou das δυνάμεις). Todavia, o que agora estamos a considerar desenha algo mais complexo, porque a própria ψυχή não desempenha somente as funções de ᾧ, mas também funções de διὰ ou de δι’ οὗ – ela actua justamente «αὐτὴ δι’ αὐτῆς». De tal sorte que a mesma instância reúne em si, concomitantemente, o ᾧ e o δι’ οὗ. A ψυχή constitui-se intrinsecamente nesses dois modos de acesso.⁷⁹ Ponhamos rapidamente em destaque as modificações que, entretanto, se desenharam. Por um lado, Sócrates salienta que o campo dos αἰσθητά está muito longe de

Plato's *Theaetetus*, Oxford, Clarendon Press, 2006 (2004), p. 116: «(...) he [sc. Socrates] persistently describes them [sc. os κοινά, «the commons»] (...) as cases of the soul considering the commons ‘all by itself’ (autē kath’ hautēn) – a classic Platonic expression for pure intellectual inquiry altogether independent of empirical input (...)»

⁷⁸ Fica ainda por perceber por que razão Sócrates “mistura” determinações tão distintas. Há, em todo o caso, um ponto que é já claro: independentemente do que Sócrates tenha em vista ao identificar estes κοινά, eles apontam para dois âmbitos diferentes – por um lado, apontam para determinações de teor mais *estritamente* “cognitivo”, por outro, para determinações de teor “prático”, quer dizer determinações relativas a uma condução da vida. Pois tenha-se presente que, quando fala de καλόν, αἰσχρόν, ἀγαθόν e κακόν, Sócrates está a referir precisamente algo desta ordem. Por exemplo, «ἀγαθὸν καὶ κακόν» («o bom e o mau») são determinações que dizem respeito a uma identificação num quadro de encaminhamento da vida. É de algum modo pelo facto de a vida ser conduzida (pelo facto de estar obrigada a decidir e a mover-se em constantes encruzilhadas de possibilidades) que há um confronto com e se torna relevante a definição de “aquilo que é bom” e de “aquilo que é mau”.

⁷⁹ Importa perceber melhor o que isto pode querer dizer. Sócrates parece estar a mostrar-nos que a ψυχή não se esgota na abertura em virtude da qual percebe “x”, “y”, “z” através dos órgãos perceptivos (ou, mais precisamente, através das δυνάμεις). Pois, para além disso, caracteriza-se pela forma de abertura mediante a qual tem um conjunto de “objectos” próprios. Vimos que é a circunstância de cada órgão perceptivo (ou cada δύναμις) ser intrinsecamente qualificado por um momento de δι’ οὗ que permite o acesso a estes ou àqueles “objectos”. Dito por outras palavras, é o δι’ οὗ que representa a condição de possibilidade de uma αἴσθησις abrir a um determinado αἰσθητόν, de tal modo que é sempre já αἴσθησις de um determinado “conteúdo” – é sempre já uma captação de “x”, “y” ou “z”. De tal sorte que é o δι’ οὗ que, por assim dizer, inaugura um campo de “objectos”, de αἰσθητά. De modo análogo, a ψυχή tem um campo de “objectos” seu, um conjunto de “conteúdos” específicos do seu sistema de sentido e irreduzíveis ao σῶμα. É isso que pode estar também a ser expresso por «αὐτὴ δι’ αὐτῆς». Quer dizer, caracteriza a ψυχή não ser “vazia” ou “fechada”, no sentido em que não abre a quaisquer conteúdos senão aqueles que se tornam acessíveis através dos δι’ οὗν somáticos. Pelo contrário, a ψυχή está aberta a um domínio de realidades e de tal modo que é *ela mesma* que inaugura esse domínio, que o “acende” ou o “põe” como um domínio seu, como um domínio relativo a si.

A este respeito, deixa-se em aberto uma questão decisiva. Quando Sócrates contrapõe o caso de determinações ou αἰσθητά a que se acede no quadro de um δι’ οὗ somático ao caso de outras determinações em que não é possível identificar um δι’ οὗ somático correspondente e recorre às fórmulas que se encontram no texto, não é inteiramente claro se sugere que há uma estrutura permanente ᾧ/δι’ οὗ, válida para todos os casos (mas de tal modo que nuns casos o δι’ οὗ é somático, nos outros não), ou se, pelo contrário, nos casos em que não há δι’ οὗ somático identificável, pura e simplesmente também não há δι’ οὗ – e as fórmulas que usa se destinam apenas a expressar que é a ψυχή (o “não-σῶμα”, a esfera do ᾧ universal e único, no sentido que dissemos) a fazer tudo só por si.

comportar apenas determinações susceptíveis do ἀναφέρειν anteriormente referido. Afectada como está pelos fenómenos anteriormente focados, a auto-compreensão espontânea do acesso adopta um modelo de reconhecimento da respectiva composição que deixa de fora, quer uma parte significativa dos αἰσθητά (daquilo a que o acesso leva ou em que depõe), quer uma parte significativa das próprias “direcções” ou “feixes” do ἐφικνεῖσθαι. Mas, por outro lado, é também modificado ou corrigido um segundo aspecto. Mesmo quando já se está advertido para o primeiro, pode-se, ainda assim, compreender tudo como se as diversas direcções de ἐφικνεῖσθαι em causa fossem, sem excepção, de ordem “cognitiva” no sentido mais estrito do termo. Ora, as palavras de Sócrates põem justamente na pista de que não é assim: o acesso é também, se assim se pode dizer, um acesso *em tensão prática*, cujo ἐφικνεῖσθαι tem como *termini ad quos* determinações ou αἰσθητά (*sensu latiore*) dessa ordem.

Mas isto, por sua vez, ainda não é tudo. Sócrates põe em relevo que a constituição dos κοινά representa ainda um outro tipo de ruptura em relação à óptica natural. Como vimos, a auto-compreensão espontânea do acesso percebe a multiplicidade das suas captações, das suas αἰσθήσεις, como momentos independentes uns dos outros, constituídos cada um por si. Cada αἴσθησις corresponde, assim, a qualquer coisa como uma “peça de mosaico”, que se caracteriza por não interferir na constituição das outras peças (sc. das outras αἰσθήσεις), por coincidir apenas consigo mesma, de tal modo que tem justamente um carácter *simples*, “*regional*”, *específico*. Segundo esta compreensão, o acesso é composto por uma diversidade de captações próprias ou de peças que se juntam. As αἰσθήσεις são, se assim se pode dizer, uma espécie de “lego”.

Ora, a fala de Sócrates a respeito dos κοινά chama a atenção para algo de muito diferente. Vendo bem, os κοινά de que fala não são apenas κοινά no sentido em que são comuns a várias esferas de δι’ οὗ. São também κοινά no sentido em que são *repetíveis* e no sentido em que aparecem repetidos numa grande multiplicidade de ocorrências.⁸⁰ Tudo isto de tal modo que faz parte da constituição dos κοινά terem, de raiz, qualquer coisa como um carácter *horizontal*.⁸¹ Por outras palavras, as determinações comuns são justamente realidades que se repetem, que não estão fechadas à sua identidade própria, mas *abertas a uma multiplicação indefinida* ou, dito de outra maneira, faz parte da sua identidade ocorrer na repetição ou difusão de si. Quer dizer: ao contrário do que sucede na compreensão da αἴσθησις

⁸⁰ Isto não se passa, claro está, apenas com os κοινά no primeiro sentido. Passa-se também com os próprios conteúdos captados por via de um δι’ οὗ somático. Mas esse é um ponto que não é preciso considerar aqui.

⁸¹ De sorte que cada determinação abre em si o horizonte ou a esfera da sua indefinida repetibilidade, isto é, das suas múltiplas ocorrências possíveis.

no modelo natural, os κοινά têm uma natureza constitutivamente expansiva, abrangente, por tal forma que incluem em si uma multiplicidade de ocorrências possíveis. O κοινόν correspondente à “diferença” (τὸ ἕτερον), por exemplo, é algo que abrange e se repete numa multiplicidade potencialmente infinita de apresentações: o livro está compreendido na sua diferença relativamente à mesa (são, como dizemos, “coisas diferentes”); a mesa está percebida como uma realidade diferente da janela; etc., etc.⁸²

Mas Sócrates não se limita a apontar para isto. Salienta também que há diferentes “graus” de abrangência no que diz respeito aos κοινά, focando em especial o carácter “omni-abrangente” da determinação ser (οὐσία):

«{ΣΩ.} (...) τοῦτο [sc. ἡ οὐσία] γὰρ μάλιστα ἐπὶ πάντων παρέπεται.»⁸³

Não há, portanto, apenas κοινά no sentido de determinações repetíveis num determinado horizonte regional. Há qualquer coisa como κοινά universais – e tanto quer dizer: também κοινά de κοινά. Ora, tudo isto significa uma forma de compreensão do acesso muito diferente do regime de “mosaico” ou de “lego”, que tende a ser confusamente presumido na auto-compreensão espontânea do acesso. Se o tivermos de exprimir na linguagem do modelo do cavalo de pau, o que aqui está em causa é qualquer coisa que corresponderia a haver guerreiros envolvidos na constituição uns dos outros e até mesmo guerreiros universalmente envolvidos na constituição de todos os outros que ocupam o cavalo. O que é algo que, por mais que suceda que de facto seja exactamente assim que está constituído o acesso em que nos temos, pura e simplesmente não figura no próprio modelo de auto-compreensão espontânea do acesso.

⁸² De tal forma que a captação de um “x” envolve sempre já a compreensão de si *como diferente* de “y” e “z”. A referência aos κοινά traz consigo um problema que estes passos do *Teeteto* afloram, mas não seguem até ao fim. Esse problema é aquele que se prende com a identificação concreta dos elementos com que está constituída a ψυχή de cada um de nós. Tendo ela um modo de ver configurado por determinações comuns, que determinações são essas? Não apenas isso, mas também: qual ou quais as relações entre essas determinações? Quer dizer, como é que elas estão presentes no nosso ponto de vista? Cada uma existe “por si mesma” ou há, inversamente, uma “mistura”, uma “contaminação” recíproca entre as várias determinações? Ao contrário do que pode ficar sugerido, este não é um problema lateral na compreensão do que somos e da forma como o acontecimento da vida se dá em nós, pois está em causa procurar saber quais são as determinações *em que o nosso próprio olhar está alicerçado*, as determinações mediante as quais ele “vê” como “vê”. Este problema está, assim, no centro do modo como o acesso se constitui em nós e é tanto mais sério e urgente quanto o facto de ainda estar por responder.

⁸³ Cf. 186a2-3: «{ΣÓC.} (...) pois, mais do que tudo, é isto [sc. o ser] que acompanha todas as coisas.»

É importante chamar a atenção para a ambiguidade com que é usada a noção de οὐσία. Se, neste passo, ela tem um *sentido estrito* (quer dizer, refere-se à determinação “ser” enquanto tal, enquanto é uma determinação *distinta de outras*), não é esse o sentido que tem pouco depois, no passo de 186a9 e ss. Neste último caso, “οὐσία” tem um sentido mais *lato*, pois significa aquilo que pode ser dito de toda e qualquer determinação, quer dizer, a sua entidade própria, o seu “ser isto ou aquilo” ou, por outras palavras, o modo de ser de cada um dos κοινά – enquanto equivale à própria determinação de cada vez em causa (plenamente encontrada e manifesta naquilo que a constitui).

Mas também isto é apenas um aspecto. Pois as palavras de Sócrates põem em evidência que a presença dos κοινά em nós envolve um acontecimento de *tensão*, de *pressão*, de *actividade*. Importa perceber o alcance que isto tem e em que medida corresponde a uma destruição ou a um pôr em xeque de mais uma componente da auto-compreensão natural do acesso.

No modelo natural de auto-compreensão do acesso, a presença das αἰσθήσεις é, de algum modo, *imediata e constituída automaticamente, sem esforço*. A presença de um “x” dá-se ou não se dá, não envolve qualquer dificuldade, nem requer um empenho da nossa parte – basta, por assim dizer, “abrir os olhos”, para que esse “x” se torne disponível naquilo que propriamente é. De sorte que o acesso a “x” vem, pura e simplesmente, desse “abrir os olhos” que, sem mais, torna “x” presente. É isso que o ἐφικνεῖσθαι significa, tal como é habitualmente compreendido. O que configura “x” é ele *estar* “aí” disponível. Ou, para o exprimir na imagem do cavalo, o que configura “x” é ele entrar (ou, então, pura e simplesmente não entrar) dentro do “cavalo”: estar ou não estar ao alcance dele – sem que seja preciso “ir atrás” de “x”.

Ora, as palavras de Sócrates que aqui estamos a considerar apontam para algo muito distinto. Em relação às determinações comuns, dizem-nos que elas não se caracterizam, de modo nenhum, por uma disponibilidade automática ou pronta. Não: a sua presença implica qualquer coisa como um *esforço*, uma *diligência*, uma *aplicação*. De tal modo que, para que um κοινόν se torne disponível ou acessível naquilo que lhe corresponde, é necessário ainda um *procurar isso*, um *ir atrás disso*: um *tentar ver o que realmente é isso*, um *considerar ou examinar isso*, etc. Em suma, é necessário aquilo que o *Teeteto* exprime pelo recurso a um vocabulário indicador de *actividade, esforço e busca*.⁸⁴

Também este é um ponto decisivo e onde está em jogo um decisivo aspecto de inflexão em relação ao modelo de auto-interpretação espontânea do acesso. Como se viu, este prevê inclusão ou exclusão – não mais do que isso – e, mesmo quando se revê esse modelo por se perceber que o ἐφικνεῖσθαι o põe radicalmente em causa, o próprio ἐφικνεῖσθαι continua a ser concebido exactamente no mesmo regime: ou há uma αἴσθησις e, portanto, o ἐφικνεῖσθαι

⁸⁴ Veja-se, em particular, o uso de «ἐπισκέψασθαι», em 185b5; «λαμβάνειν», em 185b8; «σκέψασθαι», em 185b10; «ἐπισκέψῃ», em 185c1; «ἐπισκοπεῖν», em 185e2 e 185e7; «ἐπορέγεται», em 186a4; «σκοπεῖσθαι», em 186a10; «ἀναλογιζομένην», em 186a10; «ἐπανιοῦσα καὶ συμβάλλουσα», em 186b8; e «κρίνειν πειράται», em 186b8-9. Neste breve estudo, não podemos aprofundar a análise destas noções, discutir a sua utilização noutros passos do *Corpus Platonicum*, procurar ver quais as consequências que implicam, etc. Importa apenas chamar a atenção para elas e sublinhar como, através do seu uso, se configura *um modo de relação com “conteúdos”* que vinca a *heterogeneidade* quanto ao tipo de relação que o modelo natural de auto-compreensão do acesso está disposto a aceitar para toda e qualquer forma de apresentação.

relativo a um αἰσθητόν – ou pura e simplesmente não há. Mas as palavras de Sócrates falam de outra coisa, por mais discretas que possam ser a seu respeito. Pois referem justamente a possibilidade de algo que não é nem um “ficar sem partir”, nem tampouco um “chegar-lá”, mas antes qualquer coisa intermédia que, por um lado, se situa claramente para lá do primeiro, mas, por outro lado, ainda fica não menos claramente aquém do segundo. Que possa haver algo assim (procura, tensão, etc.) não constitui novidade para ninguém. Mas o modelo espontâneo de auto-compreensão não o leva em conta. Além do mais, a indiferenciação de que se reveste deixa escapar também isto – a ἰδέα disto. De tal modo que também esta componente do modelo do cavalo de pau dá, por assim dizer, o flanco – revelando-se insuficiente e frágil.⁸⁵

Este é um ponto importante, que importa ver um pouco mais detidamente, juntando o que acabamos de considerar com alguns aspectos que Sócrates põe em foco um pouco mais adiante.

O que referimos faz desenhar dois pontos convergentes em que esta parte do diálogo entre Sócrates e Teeteto põe claramente em causa a compreensão do acontecimento do acesso como um acontecimento com um carácter fundamentalmente *estático*. À primeira vista, os dois pontos em causa não têm muito que ver um com o outro. Mas, de facto, comungam na forma como acentuam que o αἰσθάνεσθαι em que nos encontramos *está dominado por tensões*.

O primeiro desses pontos é aquele que tem que ver com o próprio acesso enquanto tal. Em 186b11-c6, acentua-se o seguinte:

«{ΣΩ.} Οὐκοῦν τὰ μὲν εὐθὺς γενομένοις πάρεστι φύσει αἰσθάνεσθαι ἀνθρώποις τε καὶ θηρίοις, ὅσα διὰ τοῦ σώματος παθήματα ἐπὶ τὴν ψυχὴν τείνει· τὰ δὲ περὶ τούτων ἀναλογίσματα πρὸς τε οὐσίαν καὶ ὠφέλειαν μόγισ καὶ ἐν χρόνῳ διὰ πολλῶν πραγμάτων καὶ παιδείας παραγίγνεται οἷς ἂν καὶ παραγίγνηται;

{ΘΕΑΙ.} Παντάπασι μὲν οὖν.»⁸⁶

⁸⁵ Em tudo isto subsiste uma ambiguidade que não se pode deixar de assinalar. Pois o facto de se afirmar que as determinações comuns envolvem actividade ou tensão deixa ainda indeterminada a natureza dessa actividade ou dessa tensão e, por assim dizer, o seu “lugar”. São diversas as possibilidades que se desenham. Por um lado, a actividade ou tensão dirigida aos κοινά pode significar que as determinações comuns não estão imediatamente disponíveis no nosso olhar e que só se entra em contacto com elas mediante um esforço. Mas, por outro lado, a actividade ou tensão associada às determinações comuns pode também resultar da circunstância de a sua fixação estar constituída de tal modo que *ainda deixa fugir* aquilo que já pretende revelar ou pôr a descoberto nessa mesma fixação. Por outras palavras, a forma como os κοινά estão presentes em nós pode estar afectada por uma *fragilidade* tal que deixa ainda margem para a ocorrência de *problemas* a seu respeito – e, na verdade, problemas de tal ordem que os κοινά se revelam como algo que ainda não se possui realmente, antes tem de ser procurado.

⁸⁶ «{ΣÓC.} Portanto, umas coisas os seres humanos e os animais são, por natureza, capazes de perceberem logo que nascem – aquelas afecções (παθήματα) que chegam à alma através do corpo; ao passo que aquilo que se descobre acerca delas, comparando-as em relação ao ser (οὐσίαν) e ao proveito (ὠφέλειαν), só advêm a custo e com o tempo, mediante uma carga de trabalhos e educação (παιδείας) – e isto para aqueles a que advêm?

Como se disse, a auto-compreensão espontânea do acesso compreende-o como algo que *se acha perante aquilo que se apresenta sem estar tomado por nenhuma pressão ou tensão relativamente a isso*. As “coisas” que se dão a ver estão percebidas justamente como algo que está “aí” à minha frente, como algo que, no sentido mais estrito, se pode designar por “objectos”⁸⁷. Tendemos a compreender as próprias αἰσθήσεις como αἰσθήσεις de um ponto de vista que não envolve pressão, de tal modo que essas captações não enfrentam uma tensão, antes *estão* apenas “aí” “dentro” de um acesso que, no fundamental, é *plácido* ou está marcado por uma quietude – por outras palavras, as nossas αἰσθήσεις são *como captações postas num cavalo de pau*. O próprio aparecimento de “x” parece corresponder apenas a isso: à presença de um “x” sem mais, por tal forma que esse “x” não está sujeito a nenhuma pressão nem vem responder a nada. “X” não se apresenta numa atmosfera de “inquietação”, de tensão, mas é isso que é enquanto aparece a um ponto de vista que, “indiferente” como um cavalo de pau, meramente *assiste* ao que se passa ou acolhe as αἰσθήσεις que entram nele.⁸⁸ Em suma, o

{TEET.} Certamente que sim.»

Importa notar que se traduz aqui “ἀναλογίσματα” por uma perífrase, interpretando “ἀναλογίσματα πρὸς τε οὐσίαν καὶ ὠφέλειαν” como tendo que ver com a construção “ἀναλογίζεσθαι τι πρὸς τι”, que aparece também em 186a9-b1. Julga-se que “ἀναλογίσματα” não tem aqui o valor de um *nomen actionis*, antes traduz o *resultado* da acção verbal em causa. Por isso, verteu-se este termo por “aquilo que se descobre comparando”. Quanto ao sentido de ἀναλογίζεσθαι (e, portanto, também de ἀναλογίσματα), seguimos aquilo que é indicado, por exemplo, por HOROVITZ, T., *Vom Logos zu Analogie. Die Geschichte eines mathematischen Terminus*, Zürich, Verlag Hans Rohr, 1978, pp. 145 e ss. Horovitz chama a atenção para o facto de, já nas suas ocorrências mais antigas, em Tucídides, o verbo – que traduz a ideia de realização de um *cômputo*, de um *cálculo*, etc. – ser usado com predomínio do *sentido figurado*. Este sentido figurado exprime a ideia de qualquer coisa como a cuidadosa consideração de uma multiplicidade de elementos, que são postos em relação uns com os outros, confrontados uns com os outros, etc. – de tal modo que, à semelhança do que acontece numa operação de *cômputo* ou *cálculo* (na realização de uma conta, etc.) *se chega a um determinado resultado*. Como Horovitz também vinha, à semelhança do que é característico de uma operação de *cálculo*, ἀναλογίζεσθαι implica de algum modo também a ideia de uma *reconsideração*, de uma *repetição*, etc., a que não seria estranha a própria carga do prefixo. No seu estudo sobre os prefixos verbais ou os “pré-verbos” (e, mais especificamente, no capítulo dedicado aos compostos com valor ingressivo), BRUNEL, J., *L’aspect verbal et l’emploi des préverbes en grec*, particulièrement en attique, Paris, Klincksieck, 1939, p. 40 vinha que o composto ἀναλογίζομαι exprime a ideia não do “pensamento simples”, mas da *actividade de reflexão*. Sobre o sentido de ἀναλογίζεσθαι, veja-se igualmente FALUS, R., “La terminologie grecque du «rapport» et de la «proportion»”, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 27 (1979), pp. 353-380, em especial p. 357; HUART, P., *op. cit.*, p. 331; e SZABÓ, A., *Anfänge der griechischen Mathematik*, München, Oldenburg, 1969, p. 222.

⁸⁷ No sentido etimológico.

⁸⁸ A “indiferença” ou ausência de pressão (sc. a circunstância de se compreender o acontecimento de manifestação como *algo a que meramente se assiste*) que constitui o modelo natural de auto-compreensão do acesso não é descabida ou absurda. Pois aquilo que parece estar em causa num acesso, numa apresentação, é justamente haver *algo que, sem mais, se mostra “aí” à nossa frente*. “Apresentação” significa justamente a presença a um olhar destes e daqueles “conteúdos”. O “ver” parece – e parece com uma enorme carga de evidência – esgotar-se na apresentação disso que em cada caso se mostra, como se houvesse um *mero registo* destes e daqueles estados de coisas. No próprio acontecimento do “ver”, parece não haver cabimento para algo mais. Mas o que Sócrates procura pôr em evidência é que há justamente – e há sempre já – algo mais. Quer dizer, há pressão, em virtude da qual o αἰσθάνεσθαι (o acontecimento global do ter-acesso ou do estar-no-aparecimento) comporta *tensões* e está mesmo atravessado por *feixes de tensões*. De sorte que, pelo menos uma parte do que aparece, *vem responder a*

modelo do cavalo de pau também tem que ver com esta peculiar eliminação da componente de tensão na relação com aquilo que aparece. Acontece, todavia, que Sócrates põe claramente em causa este modelo. O «μόγις καὶ ἐν χρόνῳ διὰ πολλῶν πραγμάτων καὶ παιδείας παραγίγνεται οἷς ἂν καὶ παραγίγνηται»⁸⁹ não põe apenas a tónica no carácter *sucessivo, faseado, diferido* de um acesso que não se constitui *uno tenore*, de uma vez por todas. Não. Esta fórmula resume a tendência global de todo o passo que estivemos a considerar. Nele, o decisivo é precisamente o esforço e a tensão *endógena* do próprio acesso, quer dizer, uma tensão *de dentro para fora*, marcada pela forma como o acesso que já se tem tende para, requer e procura um acesso para lá de si.

Contudo, no passo que citámos, vinca-se também, com toda a nitidez, o segundo aspecto que aqui queremos pôr especialmente em foco. O enunciado decisivo pode passar despercebido; mas, vendo bem, não deixa muito a desejar em matéria de clareza, pelo menos no que diz respeito ao ponto que aqui se trata de vincar. Com efeito, Sócrates fala de «ἀναλογίσματα πρὸς τε οὐσίαν καὶ ὠφέλειαν», ou seja, «em relação ao que é útil ou vantajoso». Ora, por um lado, isto quer dizer que o excesso sobre os αἰσθητά pertencentes à esfera do δι' οὗ corpóreo inclui também determinações desta ordem, a saber: determinações relativas ao *interesse* de quem tem o αἰσθάνεσθαι, etc. Mas, por outro lado, sugere ainda que a própria captação daquilo que se capta no acesso que se tem não é redutível a uma fixação de puros estados de coisas, como se estivesse em causa somente o registo indiferente de “x”, “y”, “z”. Pelo contrário, essa fixação é também «πρὸς ὠφέλειαν», é um “registo” feito por uma *não-indiferença*, de tal modo que, nisso que se mostra, está também co-apresentado o seu ser ou não ser ὠφέλιμον (útil, vantajoso, etc.). É o próprio αἰσθάνεσθαι (no sentido de 151e), é o próprio acontecimento do acesso, que está cunhado por esta peculiar forma de *relação “pragmática”*. De sorte que aquilo que se apresenta vem sempre já responder a uma pressão, ocorre sempre já numa atmosfera de não-indiferença, está sempre já posto sob o peso de uma tensão – pressão, não-indiferença ou tensão essa que faz que o αἰσθάνεσθαι não seja unicamente alguém a captar algo que é captado, antes constitua um acontecimento muito mais complexo, onde tudo tem que ver com tensões e petições por que o próprio αἰσθάνεσθαι é percorrido e de que é portador.⁹⁰

esta pressão – que satisfaz ou não satisfaz (e que satisfaz ou não satisfaz nesta e naquela medida). Numa palavra, o acontecimento do αἰσθάνεσθαι tem um carácter, se assim se pode dizer, “*exigente*”, “*requisitivo*”.

⁸⁹ «Só advêm a custo e com o tempo, mediante uma carga de trabalhos e educação – e isto para aqueles a que advêm» (cf. 186c3-5).

⁹⁰ Tudo isto permite entender que o αἰσθάνεσθαι é internamente percorrido por tensões, de tal maneira que o estar-no-aparecimento não corresponde a uma *neutra* fixação de estados de coisas, antes está dominado por

Mas mais. O enunciado em causa não se limita a pôr em relevo a existência de uma não-indiferença: vinca também que essa não indiferença tem um carácter *orientado*. Pois o facto de haver uma não-neutralidade em relação ao horizonte de apresentação é ainda mudo quanto à direcção e ao “conteúdo” dessa mesma não-neutralidade. A este respeito, «πρὸς ὠφέλειαν» sugere que a tensão por que estamos configurados tem uma *orientação positiva*, quer dizer, está intrinsecamente dirigida para o pólo positivo, está direccionada para aquilo que é visto como incremento, melhoria, prosperidade (em suma, tudo o que está envolvido na carga semântica de ὠφέλεια).⁹¹

pressões na própria fixação do que aparece, fazendo que o aparecer seja constitutivamente um aparecer “mergulhado” numa “atmosfera” de “inquietação”, não-indiferença, tensão para algo, precisão de algo, busca disso, etc. Mas o que Sócrates diz sugere também que a não-indiferença por que o αἰσθάνεσθαι se acha tomado é intrinsecamente *complexa*. Pois está simultaneamente dirigida aos κοινά ou à οὐσία de cada um deles (entendida no sentido mais *lato* – cf. *supra*, nota 83) e também à ὠφέλεια. De sorte que é o próprio fenómeno de não-indiferença inerente ao αἰσθάνεσθαι que, por assim dizer, se contrai em duas direcções diferentes: por um lado, a direcção relativa àquilo a que podemos chamar *não-indiferença cognitiva* sc. a tensão dirigida à efectiva apropriação da οὐσία (aquilo que, como vimos, é descrito por recurso a um vocabulário de actividade – cf. *supra*, nota 84) e, por outro lado, a *não-indiferença “pragmática”* sc. a tensão relativa à própria conveniência de quem está no αἰσθάνεσθαι, àquilo que lhe importa, etc. À luz disto, é mais clara a razão por que Sócrates fala de algo «πρὸς τε οὐσίαν καὶ ὠφέλειαν»: o que assim se exprime vinca justamente os dois momentos ou direcções fundamentais do acontecimento da tensão ou – o que é o mesmo – a intrínseca complexidade do fenómeno da não-indiferença, tal como ele ocorre em nós.

⁹¹ As palavras de Sócrates fornecem algumas pistas para percebermos que a tensão de não-indiferença tem que ver ao mesmo tempo com dois pólos: um positivo, que se persegue (sc. tudo o que está percebido como ὠφέλιμον) e um negativo, de que se foge ou que se procura evitar (sc. tudo o que está percebido como sendo contrário a ὠφέλιμον). Isto por um lado. Por outro lado, chama-se a atenção para o facto de ser a ψυχή que constitui propriamente a sede da não-indiferença. Quer dizer, é originalmente ao si próprio que essa não-indiferença está dirigida, de tal modo que é ele que está em causa na apresentação de que dispõe. Por outras palavras, a tensão de que somos portadores não está dirigida a conteúdos, como se se esgotasse e tivesse nisso que se apresenta o seu núcleo ou foco original; antes tem como foco o próprio si, a própria ψυχή – ou, como também podemos dizer, o foco da tensão de não-indiferença são os conteúdos, *mas* na medida em que eles estão vistos como aquilo com o qual a ψυχή atinge um incremento, de tal modo que ela funciona como o *terminus a quo* e o *terminus ad quem* da própria tensão de não-indiferença sc. da orientação «πρὸς ὠφέλειαν». O que estamos a ver corresponde à abertura de um problema que ainda está por tratar devidamente, pois ficam ainda por perceber alguns aspectos, nomeadamente: havendo em nós esta constituição de não-indiferença, qual a sua “meta”? Quer dizer, trata-se de uma tensão para “algo” que é, em termos gerais, “melhor” ou a tensão de que somos portadores tem uma aspiração *superlativa*, de tal forma que procura “aquilo que for o melhor possível”? A respeito desta questão, o *Teeteto* sugere que a aspiração de que somos portadores é *ao superlativo*, pois, a título de exemplo, diz (cf. 177e4-7) que o νομοθετεῖσθαι (o exercício de fixação ou estabelecimento das leis) é feito com vista ao que é *superlativamente* vantajoso *para a própria póλις*: «Ἄλλ’ ὃ ἂν τοῦτο ὀνομάζη, τούτου δήπου στοχάζεται νομοθετουμένη, καὶ πάντας τοὺς νόμους, καθ’ ὅσον οἶεται τε καὶ δύναται, ὥς ὠφελιμωτάτους ἑαυτῇ τίθεται (...)» Ou seja, insiste-se em que uma determinada instância (neste caso, a πόλις), ao agir, tanto quanto lhe parece e é capaz («καθ’ ὅσον οἶεται τε καὶ δύναται»), esforça-se por atingir («στοχάζεται») aquilo que é *o mais vantajoso* («ὠφελιμωτάτους») para si mesma («ἑαυτῇ»). Mas, para além deste ponto, subsistem ainda outras questões: o “melhor” está primariamente fixado como algo de *qualitativamente* superior ou *quantitativamente*? O encaminhamento para o “melhor” (seja o “melhor” superlativo ou apenas algo que corresponda a um qualquer grau de incremento), dado o seu carácter *formal* suscita, por sua vez, problemas de *desformalização* – quais são as desformalizações possíveis no nosso ponto de vista para esse “melhor”? Caso ele admita múltiplas desformalizações, qual aquela que tende a ser vigente no ponto de vista natural? Há possibilidades de modificação de uma determinada “meta” do encaminhamento? De que modo? É possível a suspensão da tensão de não-indiferença? Como e porquê? É com base nisto que se pode perceber um pouco melhor o tipo de exame que é levado a cabo em numerosos passos do *Corpus Platonicum*. Nele encontramos descrita qualquer coisa como a interrupção de um curso vital que já vai num determinado rumo e o exame das compreensões ou determinações

Não cabe aqui analisar a relação entre estas duas ordens de tensão (sc. a tensão “cognitiva” e aquilo a que podemos chamar a tensão da *ὀφέλεια*) a que o *Teeteto* alude nestes passos. Basta-nos ter presente que as refere claramente a ambas e que vinca bem que a tensão (a inquietação) do acontecimento do *αἰσθάνεσθαι* mana, ao mesmo tempo, destas duas fontes. Ora, a simultânea referência a estes dois elementos de tensão confere força e nitidez a esta outra frente de ataque àquela componente da auto-compreensão espontânea do acesso que o modelo do cavalo de pau tão expressivamente ilustra: *o carácter estático ou inerte* – sem tensão e sem interesse – que, em flagrante contraste com aquilo que, na verdade, caracteriza o próprio acesso, o fenómeno da sua auto-compreensão espontânea lhe atribui. Também neste particular, a focagem iniciada por Sócrates desfaz, de um outro modo que não os anteriormente considerados, o modelo do cavalo de pau.⁹²

fundamentais que estão implicadas nesse mesmo rumo (o sustentam, orientam, etc.). De tal modo que são sujeitas a análise justamente determinações que estão implicadas na própria condução da vida (sc. na tensão pragmática de que cada um de nós é portador). Um dos casos mais ilustrativos deste aspecto é o *Euthyphro*, em que Sócrates interrompe o encaminhamento vital da personagem que dá nome a esse diálogo e submete a exame o sentido e a evidência de tal encaminhamento: processar o pai por ter cometido um acto de impiedade (*τὸ ἀνόσιον, τὸ ἄσεβές*). A este respeito, veja-se *Euthyphro*, 3e-5d. A partir daqui, percebem-se melhor as indicações que, na nota 9, foram dadas acerca da unidade global do *Teeteto* como um diálogo onde, do princípio ao fim, aquilo que é posto à prova é o próprio sentido e fundamento das compreensões fundamentais que orientam o programa vital do jovem Teeteto, programa esse que está dominado pela tensão do φιλοσοφεῖν.

⁹² É de assinalar, neste contexto, a possibilidade de interpretar *ἐγκαθῆσθαι* (que é a palavra a que Sócrates recorre em 184d2 para descrever a forma como as *αἰσθήσεις* estão em nós, à semelhança dos guerreiros no cavalo de Tróia) como tendo que ver com a *espera*, a *inactividade*, o *estar-sem-fazer-nada* – ou seja, com a inércia, o estar-parado dos que estão emboscados dentro do cavalo e nem se mexem, para não fazer barulho, etc. Vendo bem, este possível valor de *ἐγκαθῆσθαι* não depende apenas da própria referência ao cavalo de Tróia. Pois trata-se de algo já associado ao próprio verbo não composto *καθῆσθαι*. Cf. TAILLARDAT, J., *op. cit.*, p. 118 (Taillardat remete para HOMERO, *Ilias*, XXIV, v. 203; HERÓDOTO, III, 134; e PLATÃO, *Respublica*, 420a). Cf. também ARISTÓFANES, *Acharnenses*, v. 543, *Ecclesiazusae*, v. 554, *Lysistrata*, v. 1217, *Pax*, vv. 266, 473, 642, *Ranae*, vv. 991, 1103. Veja-se igualmente APHORP, M. J., “The Obstacles to Telemachus’ Return”, *Classical Quarterly* 30 (1980), pp.1-22, em especial p. 7; DOVER, K. J. (ed.), *Aristophanes Clouds*, Oxford, Oxford University Press, 1968, *ad* 1201; GARVIE, A. F. (ed.), *Aeschylus: Choepori*, Oxford, Oxford University Press, 1986, *ad* 919, p. 299; GERBER, D. E., *Pindar’s Olympian 1: A Commentary*, Toronto/Buffalo/London, Toronto University Press, 1982, *ad* 83; HEADLAM, W./ KNOX, A. D. (eds.), *Herodas. Mimes and Fragments*, Cambridge, Cambridge University Press, 1922, *ad* I, 37, pp. 31 e s.; PLATNAUER, M. (ed.), *Aristophanes Peace*, Oxford, Clarendon Press, 1964, *ad* 266, pp. 473-474; TUCKER, T. G. (ed.), *The Frogs of Aristophanes*, London, Macmillan, 1906, *ad* 1101; VERDENIUS, W. J., “Callinus Fr. 1: A Commentary”, *Mnemosyne* 25 (1972), pp. 1-8, em especial p. 4 (*ad* 4) e IDEM, *Commentaries on Pindar*, vol. II, Leiden, Brill, 1988, *ad* O. 1, v. 83, pp. 37-38. Mas algo de equivalente vale também para o próprio composto *ἐγκαθῆσθαι*. Veja-se, por exemplo, ARISTÓFANES, *Acharnenses*, v. 343, *Ecclesiazusae*, v. 98 (e também a conjectura para v. 23), *Lysistrata*, v. 308, *Ranae*, v. 1523, *Thesmophoriazusae*, vv. 184, 600, 688, *Vespae*, v. 1114. Cf. ainda AUSTIN, C./ DOUGLAS OLSON, S. (eds.), *Aristophanes Thesmophoriazusae*, Oxford, Oxford University Press, 2004, *ad* 598-600; DOUGLAS OLSON, S. (ed.), *Aristophanes Acharnians*, Oxford, Oxford University Press, 2002, *ad* 343; e também STARKIE, W. J. M. (ed.), *The Wasps of Aristophanes*, London, Macmillan, 1897, *ad* 1114 – e, a respeito da conjectura para *Ecclesiazusae*, v. 23, cf. USSHER, R. G. (ed.), *Aristophanes Ecclesiazusae*, New Rochelle, A. D. Caratzas, 1986 (1973), *ad* 21-22.

§6. O cavalo de pau e o tempo

Os desenvolvimentos levados a cabo deixam ainda completamente de fora um aspecto fundamental, de tal modo que ele se mantém absolutamente intacto. Com efeito, o acesso que cada um de nós é – mesmo depois de se perceber que ele está intrinsecamente marcado pela abertura correspondente ao ἐφικνεῖσθαι, mesmo depois de se chamar a atenção para a sua composição heterogénea (sc. a existência de κοινά irreduzíveis a uma “esfera estética”), mesmo depois de se negar a ideia de passividade ou de mero acolhimento das determinações com que ele está em contacto – mesmo depois de tudo isto, continua a ser compreendido como um acontecimento *estático*.⁹³ Faz parte do modelo natural de auto-compreensão do acesso a ideia de algo que está “aí” posto no contacto com αἰσθήσεις.⁹⁴ A forma como o nosso olhar tende a relacionar-se consigo é tal que se compreende a si mesmo como algo sucessivamente constituído por quadros de αἰσθήσεις (quer dizer, por complexos de captações) e que “salta”

⁹³ Note-se que a mencionada actividade inerente às determinações comuns aponta já para uma ideia de “movimento”, de tensão e, por isso, envolve também uma certa margem de superação da compreensão do nosso acontecimento como um acontecimento “parado”, “imóvel”, “estático”. Todavia, não é nesse sentido (sc. no sentido correspondente à ideia de actividade ou de tensão) que as palavras de Sócrates, que agora vamos considerar, dão um passo adicional de modificação de perspectiva – e de tal modo que este passo adicional põe em causa o carácter estático do modelo que se acha confusamente consagrado pela auto-compreensão natural do acesso. Pois o que agora passa a estar em jogo é que o acesso que nos constitui também não é estático *num outro sentido* – no sentido em que envolve desangulação ou desconfinamento de perspectiva relativamente à *temporalidade*.

⁹⁴ É relevante o facto de o Teeteto falar de um cavalo de pau constituído por αἰσθήσεις. Pois, como o próprio Teeteto mostra (a este respeito, veja-se 163a-164b, onde se contrapõe a αἴσθησις à μνήμη), a αἴσθησις (sc. a αἴσθησις “transformada” pelo tratamento de Sócrates à resposta de Teeteto em 151e) caracteriza-se precisamente por corresponder a um “agora absoluto”, a um instante sem consciência de mais – por exemplo, sem a consciência do “mais” introduzido pela abertura da μνήμη (um “mais” que se reflecte no haver uma maior quantidade de conteúdos disponíveis e, o que nos importa sobretudo vincar, um “mais” a respeito do próprio tempo, do *tempo passado* que é “aceso” ou se torna acessível pelo alargamento temporal da μνήμη). Ao falar-se de um olhar que se compreende a si próprio como um conjunto de αἰσθήσεις (é precisamente isso que está implicado na imagem do cavalo de pau), o Teeteto põe justamente em evidência que constitui uma tendência natural do nosso ponto de vista estar debruçado sobre aquilo que, de algum modo, aparece “no instante”, sobre aquilo que “agora está presente”, de tal maneira que as perspectivas temporais para lá do presente – aquelas que ultrapassam sempre já a esfera da mera doação, da mera αἴσθησις – estão relegadas para um segundo plano, “esquecidas” em resultado de um peculiar protagonismo do “agora”. Tal não significa que as αἰσθήσεις de que se fala no passo do cavalo de pau sejam as αἰσθήσεις enquanto momentos de apresentação instantâneos e completamente aquém das apresentações temporais correspondentes ao passado e ao futuro. Pois, como procurámos já vincar, o sentido que αἴσθησις tem nesse passo não é totalmente claro e desprovido de ambiguidade. E isto justamente de tal modo que “αἰσθήσεις” pode significar simplesmente “captações”, “apreensões”, etc. E, por outro lado, o que caracteriza a auto-compreensão espontânea do acesso é não estar cega para o facto de também possuir uma perspectiva sobre o passado e o futuro. Acontece é que o seu carácter indiferenciado gera também indiferenciação a este respeito e faz que a forma como o acesso compreende o seu próprio acontecimento esteja como que “encalhada” num ponto de indiferenciação temporal – o qual, na sua “miopia” ou “ambliopia”, acaba por corresponder a uma perspectiva totalmente desatenta em relação à especificidade do acesso ao passado e assim também em relação à especificidade do acesso ao futuro. E o que resulta de tudo isto é um ponto de vista confusamente “encalhado” num presente (de cujo carácter indistinto ou indiferenciado faz parte a ausência de qualquer contraste com o passado ou o futuro).

de umas αἰσθήσεις para outras, sem estar agudamente desperto para a *extraordinária abertura do ângulo temporal* que está sempre já produzida no acesso habitual.⁹⁵

É este “desvio” ou esta distração da auto-compreensão espontânea que se vê anulado pelo *Teeteto*, particularmente em 186a9-b1:

«{ΘΕΑΙ.} Καὶ τούτων [sc. καλοῦ καὶ αἰσχροῦ καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ] μοι δοκεῖ ἐν τοῖς μάλιστα πρὸς ἄλληλα σκοπεῖσθαι τὴν οὐσίαν, ἀναλογιζομένη ἐν ἑαυτῇ τὰ γεγονότα καὶ τὰ παρόντα πρὸς τὰ μέλλοντα.»⁹⁶

⁹⁵ É de tal modo assim que o passado e o futuro tendem a estar compreendidos como aberturas de uma esfera que é, no fundamental, estética. Tendemos a perceber o passado e a memória justamente como uma acumulação de captações, de αἰσθήσεις, de tal forma que a diferença entre o “haver” e o “ter havido” tende a estar unicamente compreendida como uma diferença entre o “haver doação, αἴσθησις” e o “ter havido doação, αἴσθησις”. O fundamental é tratar-se de uma esfera estética, de tal maneira que a) tudo o mais é compreendido como desenvolvimentos dessa esfera e b) não se chega a problematizar (e mesmo até a ter noção de, a estar desperto para) aquilo que é introduzido pelo passado enquanto tal e pela abertura correspondente à μνήμη enquanto tal. O mesmo vale a respeito do futuro e daquilo que diz respeito à expectativa, à προσδοκία. Neste estudo, não podemos aprofundar este aspecto, pelo que importa apenas mencioná-lo como um caminho para que o *Teeteto* aponte e que ainda teria de ser devidamente percorrido.

⁹⁶ «{TEET.} E parece-me que é sobretudo destas coisas [sc. do belo e do feio, assim como do bom e do mau] que [a alma] considera (σκοπεῖσθαι) o ser de umas em relação às outras, comparando (ἀναλογιζομένη) em si mesma as coisas passadas e as coisas presentes em relação às coisas futuras.»

Sobre a construção de ἀναλογίζεσθαι neste passo, veja-se o que se disse *supra*, na nota 86. Também não se pode deixar de fazer alguma observação sobre “ἐν τοῖς μάλιστα” e a interpretação que está por detrás da forma como traduzimos esta expressão. CAMPBELL, L. (ed.), *op. cit., ad loc.* sustenta que o artigo tem aqui um valor demonstrativo: «In this and similar phrases the article retains its demonstrative force, as it is evident where the words are separated.» DOVER, K. (ed.), *Plato: Symposium*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010 (1980), p. 78 parece adoptar uma perspectiva análoga na interpretação do que se encontra no *Symposium*, 178b3-4: «ἐν τοῖς... τότε: lit. ‘among those (sc. who were) most (sc. so) of those at that time’, i.e. ‘as much as anyone at that time’.» Semelhante interpretação abre a possibilidade de diferentes compreensões da sintaxe do texto. Mas não vamos discutir aqui este aspecto, pois o decisivo parece ser que “ἐν τοῖς μάλιστα” equivale a uma locução adverbial com reforço do superlativo (quer dizer, com ἐν τοῖς usado para reforço do superlativo). Segundo tudo indica, é já essa a interpretação seguida por SCHLEIERMACHER, F. (ed.), *Platons Werke*, Zweiten Theiles erster Band, Berlin, Realschulbuchhandlung, 1856³ (1805), p. 186. LIDDELL, H. G./ SCOTT, R./ JONES, H. S., *op. cit., sub voce*, III, 2, b indica apenas a tradução proposta: “especially”, “as much as any”, que parece supor a compreensão de “ἐν τοῖς μάλιστα” como locução adverbial com o referido valor de intensificação. Mas o uso de ἐν τοῖς para reforço de um superlativo está assinalado tanto nos tratados de sintaxe quanto nos comentários ao *Corpus Platonicum*. Veja-se designadamente KÜHNER, R./ GERTH, B., *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, Zweiter Teil: Satzlehre, Erster Band, Hannover/Leipzig, Hahnsche Buchhandlung, 1898³ (1834), pp. 28 e s.; SCHWAB, O., *Historische Syntax der griechischen Comparison in der klassischen Litteratur*, III, Würzburg, Stuber, 1895, pp. 81 e s., 125, 127 e ss.; SCHWYZER, E./ DEBRUNNER, A., *Griechische Grammatik auf der Grundlage von K. Brugmanns griechischer Grammatik*, II Syntax und syntaktische Stilistik, München, Beck, 1988⁵ (1950), p. 185; THESLEFF, H., *Studies on Intensification in Early and Classical Greek* (*Societas Scientiarum Phennica. Commentationes humanarum litterarum XXI*, 1, 1955), Helsingfors, Centraltryckeriet, 1956 (1954), §168, p. 119, §392, p. 194; e IDEM, *Studies on the Greek Superlative* (*Societas Scientiarum Phennica. Commentationes humanarum litterarum XXI*, 3, 1955), Helsingfors, Centraltryckeriet, 1956 (1954), §131, pp. 119 e s. No seu comentário ao *Crito*, BURNET, J. (ed.), *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*, Oxford, Clarendon Press, 1964 (1941), ad 43c7-8 escreve: «The use of ἐν τοῖς to strengthen a superlative is found once in Herodotus (VII, 137: «Τοῦτό μοι ἐν τοῖσι θεϊότατον φαίνεται γενέσθαι.»), several times in Thucydides and thirteen times in Plato. It is not found in the Orators or in Xenophon.» Mesmo que talvez não seja inteiramente exacto o que Burnet afirma a respeito dos Oradores, parece inegável a razão que lhe assiste, quando chama a atenção para a relativa frequência desta construção no texto de Platão. Além dos passos já citados, veja-se, por exemplo, *Crito*, 52a5, 52a7, *Epistulae*, X, 358c1 e *Symposium*,

Neste passo, está em causa, por um lado, o σκοπεῖσθαι e o ἀναλογίζεσθαι⁹⁷ de que já se falou. Mas também está em causa uma focagem de que o αἰσθάνεσθαι, no sentido de 151e, não se caracteriza por um fechamento num “*agora*” de cada apresentação. A ψυχή de cada um de nós (ou melhor, οὐ, ο τι ἡμῶν αὐτῶν τὸ αὐτό) é intrinsecamente esta abertura, este “rasgar” de perspectiva em virtude do qual ela inaugura a partir de si mesma ou em si mesma («ἐν ἑαυτῇ») a possibilidade de um “ver” que se estende em direcção a um “antes” e, assim também, em direcção a um “depois”.

Mas, neste passo, não se chama apenas a atenção para a constituição intrinsecamente temporal ou temporalmente extensa do acesso em que nos temos. Para além disso, foca-se em especial o facto de o futuro ter uma *natureza projectiva* relativamente ao passado e ao presente, de tal modo que ocorre na sua base, é *derivado* dessas formas de acesso. É isso que se sugere na expressão «ἀναλογιζομένη ἐν ἑαυτῇ τὰ γεγονότα καὶ τὰ παρόντα πρὸς τὰ μέλλοντα», onde importa assinalar em especial: «as coisas passadas e as coisas presentes *em relação às coisas futuras*» (ou «o passado e o presente *em vista do futuro*»). Parece salientar-se que o futuro («τὰ μέλλοντα») se abre para nós enquanto algo de constituído *a partir de* ou *com base em* o que foi e o que é («τὰ γεγονότα καὶ τὰ παρόντα»). De tal modo que se pode dizer que «as coisas passadas e as coisas presentes», ou «o passado e o presente» são vistos «*πρὸς*» futuro, quer dizer, em relação ao futuro, tendo em vista o futuro (constituem o ponto de partida de um ἀναλογίζεσθαι em direcção a ele). Mas que é que significa dizer-se que futuro tem uma constituição projectiva com base no presente e no passado ou, por outras palavras, que é que significa dizer-se que o futuro é uma perspectiva derivada do presente e do passado?

Sócrates está a focar o modo como se acha constituído em nós o próprio aparecimento da temporalidade – como é que está constituída a própria abertura temporal em que estamos implantados. Com isto, está também a chamar a atenção para algo que acontece connosco na representação do presente. *Não* vivemos o presente como uma realidade *absolutamente estanque ou estacionária*, pois é característico do presente acontecer sempre já no modo da transição, na forma de um fluxo ou de uma deslocação para o “antes”. O “agora” é, neste sentido, uma realidade intrinsecamente fugidia, algo que não se pode fixar ou “congelar”. O ponto fundamental passa por perceber que o passado, apesar do enorme desconfinamento de

178c1-2. Veja-se também v. g. HOMERO, *Ilias*, XVII, v. 753; ISÓCRATES, *Panathenaicus*, 7. 6-7; TUCÍDIDES, *Historiae*, 8. 90. 1. 4, assim como, no *Corpus Hippocraticum*, *Prorrheticus*, 2. 18. 10. Veja-se ainda, no *Corpus Aristotelicum*, *De Partibus Animalium*, 668a19, *Ethica Nicomachea*, 1156b24 («ἐν τοῦτοις μάλιστα»), *Historia Animalium*, 515a20, *Magna Moralia*, 2. 3. 16. 3.

⁹⁷ Sobre o sentido de ἀναλογίζεσθαι (ἀναλογίσματα, etc.), veja-se *supra*, nota 86 e *infra*, nota 102.

perspectiva que envolve relativamente ao presente, tem “raízes” no próprio aparecimento do “agora”, de tal modo que este ocorre justamente como uma realidade constitutivamente “metamorfoseante”, como uma realidade que constitutivamente “desliza” em direcção a um “antes”. O presente não tem um carácter fixo, rígido, mas abre a partir de si um ponto de contacto com o passado, de tal modo que se caracteriza por acontecer num fluxo contínuo que, todavia, não deixa desaparecer completamente o “não-ser” que é característico do passado.⁹⁸ E, por outro lado, a extensão “presente-passado” (o presente desconfinado pela abertura ao passado) também não se fica só por aí (não se queda só nessas fronteiras), antes constitui o ponto de partida para um desconfinamento de não menor amplitude na direcção oposta à do passado: em direcção a «τὰ μέλλοντα». Aquilo que este passo desenha é uma perspectiva da temporalidade segundo a qual a “cauda” formada pelo complexo “presente-passado” (sc. o alargamento do nosso olhar em direcção a um “antes”) é usado como *fonte* da própria consciência do futuro ou, para utilizar os termos deste diálogo, é algo que se constitui «πρὸς τὰ μέλλοντα».⁹⁹

⁹⁸ As breves notas que o *Teeteto* faz a este respeito não incluem nenhuma focagem específica da questão de saber como se produz o alargamento em direcção ao próprio passado – como é que, uma vez que deixaram de ocorrer (e já não são), as αἰσθήσεις que já foram e deixaram de ser não estão, pura e simplesmente, desaparecidas e a nossa relação com elas não passa a reduzir-se a um grau zero. Este problema é suscitado noutros passos do *Corpus Platonikum*. Aqui, Sócrates limita-se a referir a extensão temporal ao passado – e a pôr-nos, por assim dizer, “à porta” da questão. De todo o modo, a forma como acentua a extensão ao passado sublinha o excesso sobre a totalidade da esfera das αἰσθήσεις que estão captadas por via de um δι’ οὐ somático.

⁹⁹ Importa chamar a atenção para a circunstância de esta não ser a única possibilidade de constituição da temporalidade no nosso ponto de vista e, na verdade, não é esta a única perspectiva que o *Corpus Platonikum* procura descrever. Para além da possibilidade de constituição projectiva que esboçámos, podemos pensar em duas outras possibilidades. 1) Pode acontecer que o presente, tal como envolve uma “dilatação” em direcção ao passado, envolva igualmente uma abertura em direcção ao “depois”, de tal modo que o futuro tenha também “raízes” no próprio “agora”, seja aberto pelo seu carácter intrinsecamente “transbordante”. De acordo com esta possibilidade, o futuro não é uma perspectiva derivada do complexo “presente-passado”, mas, a par do próprio passado, corresponde a uma perspectiva aberta pelo presente, ou melhor, pela sua natureza “dilatada”, de tal forma que o presente desempenhará um papel *fundante* na constituição da consciência da temporalidade. 2) Outra possibilidade de pensar o modo como o tempo está inscrito em nós diz respeito ao *primado do futuro* sobre todos os outros planos temporais. É possível que a nossa perspectiva esteja montada de tal modo que o horizonte correspondente ao futuro seja precisamente aquilo que é *originário* nela. O plano inaugurador de sentido pode ser dado pela abertura do futuro, de tal maneira que a própria relação com o “agora” se constitua num “retorno” de uma antecipação com a forma de uma possibilidade. Tanto quanto conseguimos compreender, nenhuma destas duas alternativas está implicada no passo que estamos agora a considerar, mas, se é assim, ele de algum modo chama a atenção para elas pela forma como põe nas mãos do leitor a tarefa de pensar o que significa «τὰ γεγυῶτα καὶ τὰ παρόντα πρὸς τὰ μέλλοντα» e de examinar se é de facto assim que o tempo acontece em nós. Cada uma das alternativas que rapidamente referimos nesta nota dizem respeito à indicação de um problema, quer dizer, de um caminho ainda a percorrer, de forma a explorar devidamente aquilo que aqui foi apenas esboçado. De tal sorte que ficam por tratar vários problemas, de entre os quais podemos referir os seguintes: como é que o “agora” é susceptível de uma abertura tridimensional, de tal modo que inaugura a consciência do tempo tal como ela acontece em nós enquanto consciência de um passado, de um presente e de um futuro? Que é que está em causa nessa abertura de que o presente supostamente é portador? Como é que o carácter derivado do passado e do futuro relativamente ao presente não anula o modo de ser próprio do “antes” e do “depois”, de tal maneira que estas perspectivas correspondem justamente a um enorme acrescento em relação ao “agora” e são, na verdade, irreduzíveis ele? Como é que tem de estar constituída a abertura do presente de tal modo que põe em contacto com

Em suma, as palavras de Sócrates falam de qualquer coisa como um indefinido espraçamento do acesso, segundo o qual, por um lado, o horizonte do αἰσθάνεσθαι, no sentido de 151e, a) não só se caracteriza pela heterogeneidade do modo de constituição que lhe vem de estar também aberto para o passado, mas, para além disso, tem também a amplitude alargada e extraordinária que corresponde justamente a isso e, por outro lado, b) não só se caracteriza pela heterogeneidade do modo de constituição que lhe vem de estar também aberto para o futuro, mas, para além disso, tem também a amplitude alargada e extraordinária que corresponde a tal. Ou seja, o acesso está constituído de tal modo que se estende ao *tempo todo* (de sorte que, se porventura pudesse corresponder a qualquer coisa como um cavalo de pau, teria de tratar-se de um cavalo de pau com uma extensão temporal indefinida – ou, o que é o mesmo, a “explosão” do ἐφικνεῖσθαι no acesso em que estamos constituídos é *coextensiva à totalidade da abertura temporal*).

Mas isto ainda não é tudo. Pois é preciso ter presente uma particularidade da língua grega que se reflecte na expressão usada por Sócrates neste passo. Desde muito cedo que uma das formas mais típicas de expressão da totalidade, em Grego antigo, é a sua expressão “polar”, mediante opostos referidos em conjunção.¹⁰⁰ Não cabe aqui analisar em pormenor este aspecto.

dois planos configurados pelo “não-ser” (o passado por *já não ser* e o futuro por *ainda não ser*)? Assim também, que é que está implicado numa abertura originalmente “futurante”? De que modo é que ela se articula com o presente e o passado e “transfigura” a compreensão habitual desses dois planos como realidades “anteriores” ao futuro e, nesse sentido, “mais fundamentais” que ele? Qual a natureza de uma abertura originalmente dirigida ao futuro e que é que ela dá a ver a respeito da própria constituição da ψυχή de cada um de nós?

Isto por um lado. Por outro lado, importa também ter presente que o fenómeno da não-indiferença que focámos no §5 “contamina”, por assim dizer, a forma como se constitui em nós a temporalidade. Pois o tempo ocorre em nós *como um acontecimento de tensão*. O tempo não é, *de raiz*, uma mera sucessão de “agoras” com que eu me relaciono como se fosse um “espectador”. É, isso sim, o tempo em que cada um de nós está em causa, o tempo em que a própria vida se vê implicada e que, por essa razão, pode comprimir, pressionar ou, pelo contrário, abrir disponibilidade ou folga para. É justamente o facto de o tempo não acontecer como algo a que somos indiferentes que faz que ele assuma determinações, tais como “tempo urgente”, “tempo de folga”, “tempo de lazer”, etc. Em particular, os passos que aqui consideramos chamam a atenção para dois aspectos. Por uma parte, chamam a atenção para a relação do tempo com a própria tensão cognitiva: o tempo é o lugar dessa tensão (em especial o tempo a haver da procura e da descoberta). Por outra parte, chamam a atenção para a estreita relação entre τὸ ὠφέλιμον (aquilo que é útil, proveitoso, vantajoso, etc.) e o tempo (também neste caso, muito em especial o tempo futuro). Veja-se, por exemplo, 178a5-10: «{ΣΩ.} Ἐπὶ τοίνυν ἐνθένδε ἂν μᾶλλον πᾶς τις ὁμολογήσειεν ταῦτα ταῦτα, εἰ περὶ παντός τις τοῦ εἶδους ἐρωτῇ ἐν ᾧ καὶ τὸ ὠφέλιμον τυγχάνει ὄν· ἔστι δὲ πού καὶ περὶ τὸν μέλλοντα χρόνον. ὅταν γὰρ νομοθετώμεθα, ὡς ἐσομένους ὠφελίμους τοὺς νόμους τιθέμεθα εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον· τοῦτο δὲ “μέλλον” ὀρθῶς ἂν λέγοιμεν.» Tudo isto de tal modo que o futuro é um “lugar” de tensão, um “lugar” que não corresponde somente à abertura de uma perspectiva sobre o “depois” (como se essa abertura não envolvesse um acontecimento de não-indiferença), mas sim a uma abertura tal que está intrinsecamente marcada por uma “preocupação” a respeito daquilo que é ὠφέλιμον.

¹⁰⁰ A este respeito, além de KEMMER, E., *Die polare Ausdrucksweise in der griechischen Literatur*, Würzburg, A. Stuber’s Verlag (C. Kabitzsch), 1900 e LLOYD, G. E. R., *Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in Greek Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966, pp. 90 e ss., veja-se designadamente: BREITENBACH, W., *Untersuchungen zur Sprache der euripideischen Lyrik*, Hildesheim, Olms, 1967 (1934), pp. 203 e s.; BRUHN, E., *Anhang zur Ausgabe des Sophokles von F. W. Schneidewin und A. Nauck*, Berlin, Weidmann, 1963² (1899), §221, §228; DORNSEIFF, F., *Pindars Stil*, Berlin, Weidmann, 1921, p. 102; FEHLING, D., *Die Wiederholungsfiguren und ihr Gebrauch bei den Griechen vor Gorgias*, Berlin, De

Basta não o perder de vista. Ora, uma das formas típicas de exprimir a totalidade do que há, em Grego antigo, é precisamente a simultânea referência a “τὰ γεγονότα, τὰ παρόντα e τὰ μέλλοντα”, ou qualquer formulação equivalente. Nesse sentido, quando Sócrates fala de «τὰ γεγονότα καὶ τὰ παρόντα πρὸς τὰ μέλλοντα», de facto não está apenas a falar de uma totalidade temporal, no sentido estrito do termo. Está, com toda a nitidez, a sugerir que a amplitude do horizonte do αἰσθάνεσθαι (o *terminus ad quem* do ἐφικνεῖσθαι que se tem vindo a referir) é nada menos do que pura e simplesmente *tudo*. Isso não significa necessariamente que se tenha um acesso pleno a tudo. Significa, sim, que o acesso está constituído de tal modo que nunca é um acesso só a isto ou a aquilo (por mais extenso que isso seja) e com um grau zero de notícia do demais.

Ora, se é assim, as palavras de Sócrates dão um passo mais na desmontagem da auto-compreensão espontânea do acesso. Se considerarmos o modelo natural de auto-compreensão do acesso, salta à vista o facto de o acesso estar compreendido como algo *circunscrito*, como *uma parte entre outras da realidade*. Também isso é algo apenas difusamente presente no fenómeno em causa. Mas, uma vez mais, a forma difusa da sua presença não diminui o carácter decidido e marcante de que se reveste. Também neste sentido a auto-compreensão espontânea do acesso o compreende *como se* ele correspondesse a qualquer coisa como um “cavalo de Tróia”: um âmbito bem delimitado, com um “dentro” e um “fora”, situado entre muitas outras realidades. De sorte que, neste outro sentido, parece evidente que o próprio acesso tem *uma dimensão muito reduzida* em comparação com aquilo que deixa de fora ou que não é ele. É de tal forma assim que o acesso se compreende a si mesmo como um “*apêndice*” em relação à esmagadora existência de realidades que não estão envolvidas nele. Ora, as palavras de Sócrates que aqui estamos a considerar chamam justamente a atenção para a extraordinária amplitude de desconfinamento que marca o nosso olhar, de tal maneira que ele *é coextensivo a*

Gruyter, 1969, pp. 274 e ss.; FRÄNKEL, H., *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*: literarischen und philosophiegeschichtliche Studien, München, Beck, 1968, p. 260; GRONINGEN, B. van, *La composition littéraire archaïque grecque*. Procédés et réalisations, Amsterdam, Noord-Hollandische Uitgevers Maatschappij, 1958, p. 257; HENRICH, E., *Die sogenannte polare Ausdrucksweise im Griechischen*, Neustadt a. d. H., Aktiendruckerei, 1899; HOFMANN, J. B., “Zum Wesen der sog. polaren Ausdrucksweise”, *Glotta* 15 (1927), pp. 45-53; VERDENIUS, W. J., “Semonides über die Frauen. Ein Kommentar zu Fr. 7”, *Mnemosyne* 21 (1968), pp. 132-138, *ad* 9 (pp. 135-136); IDEM, “Notes on the Proem of Hesiod’s Theogony”, *Mnemosyne* 25 (1972), pp. 225-260, *ad* 32 (pp. 238-239); IDEM, “Pindar’s Second Isthmian Ode: A Commentary”, *Mnemosyne* 35 (1982), pp. 1-37, *ad* 42 (pp. 30-31); IDEM, *Commentaries on Pindar*, vol. I, Leiden, Brill, 1987, *ad* O. 3, v. 45, p. 38; e WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. von (ed.), *Euripides Herakles*, Berlin, Weidmann, 1909, *ad* 1106.

nada menos do que à totalidade do que há (a essa mesma totalidade que contrapõe a si, quando se compreende como cobrindo apenas uma pequena parte).¹⁰¹

¹⁰¹ Importa realçar o seguinte. Com isto, está-se a dizer que a síntese que constitui o nosso olhar é uma *síntese universal, com uma amplitude “omni-abarcante”*. Isso é, como vimos no §3 (pp. 38ss.), algo de que a auto-compreensão natural do acesso tem já uma ideia, mesmo que difusa. Mas, se é assim, essa auto-compreensão tende a não estar desperta para um outro ponto que o *Teeteto* dá a ver. Esse ponto prende-se com a identificação de que a constituição “omni-abarcante” do acesso (sc. a sua amplitude irrestrita ou global) *é constituída pela temporalidade*. Ou seja, não há apenas uma σύνθεσις ou κοινωνία universal das captações (e tanto quer sempre já dizer da respectiva esfera de conteúdos ou αἰσθητά), mas uma σύνθεσις ou κοινωνία universal “posta” ou “inaugurada” pela determinação do tempo, de tal modo que é o tempo que “rasga” de raiz a nossa perspectiva, que a configura como um acontecimento global, ilimitado. Dito de outro modo, é o tempo que constitui a própria síntese da totalidade das representações.

Ao pôr em relevo o carácter universal do acesso e ao assinalar a constituição intrinsecamente temporal desse acesso, o *Teeteto* suscita, por sua vez, o problema de saber como é que são compatíveis a tese relativa ao carácter temporal universal do acesso que agora se mencionou e a tese segundo a qual o acesso tem um carácter “fechado” e restrito, no sentido em que se compreende como um “apêndice” relativamente à vasta multiplicidade de realidades que lhe “escapa” (ou seja, como um conjunto de αἰσθήσεις *fechadas* num “cavalo de pau”). Embora o *Teeteto* não responda explicitamente a esta questão, dá-nos os elementos suficientes para uma possível resposta. Esses elementos são os que se acham expressos na noção de οἶσθαι εἰδέναι (cf. *supra*, pp. 21-22 e nota 19). Vimos como o οἶσθαι εἰδέναι, a pretensão de julgar saber, implica em si a ideia de *eficácia do acesso*, de tal modo que a apresentação está alimentada por um determinado estatuto atribuído pelo próprio ponto de vista: o estatuto correspondente ao seu *carácter epistémico ou cognoscitivo*. Isto é de tal modo assim que o acesso se compreende como sendo sempre já *transparente* relativamente àquilo a que chega ou que se lhe mostra. O acontecimento do “ver” não é mais do que a presença, a “entrada pelos olhos dentro” daquilo que, de qualquer modo, se dá independentemente dele. Isso quer dizer que o acesso está compreendido como não envolvendo distorção, de tal forma que se percebe a si mesmo como *irrelevante*. É *por causa da eficácia do acesso* (sc. da circunstância de ele pôr em contacto com um plano de apresentação cognoscitivo ou da circunstância de ele não introduzir qualquer tipo de distorção) que se poderia dizer que a constituição do acesso não “traz nada de novo” – é precisamente irrelevante na medida em que não corresponde senão à manifestação (verdadeira, real, adequada) de algo que é tal como é, quer na presença do acesso, quer na sua ausência. E é justamente o carácter irrelevante que o acesso tem que o faz entender-se como “uma coisa mais” que existe. É o facto de o acesso estar rapidamente ultrapassado em direcção ao seu carácter adequado e eficaz que o “diminui”, quer dizer, que o torna num mero “apêndice” do que há. O acesso compreende-se a si próprio segundo o modelo do “cavalo de pau” – ou seja, como um acesso situado entre uma multiplicidade de realidades infinitamente maior do que ele e para lá dele –, porque o próprio acesso não é significativo, não é senão o momento de aparição disso que sempre já está constituído independentemente dele.

§7. O cavalo de pau e a “fuga” da οὐσία sc. da ἀλήθεια

O que temos vindo a seguir corresponde a uma sucessão de passos que, ao mesmo tempo, identificam mais e mais componentes do fenómeno de auto-compreensão espontânea do acesso e põem em cheque as componentes identificadas. Mas essa sucessão de passos continua para lá daquilo que já se viu. E conhece um novo desenvolvimento em 186c7-d6:

«{ΣΩ.} Οἷόν τε οὖν ἀληθείας τυχεῖν, ὃ μηδὲ οὐσίας;

{ΘΕΑΙ.} Ἀδύνατον.

{ΣΩ.} Οὐδὲ ἀληθείας τις ἀτυχήσει, ποτὲ τούτου ἐπιστήμων ἔσται;

{ΘΕΑΙ.} Καὶ πῶς ἂν, ὦ Σώκρατες;

{ΣΩ.} Ἐν μὲν ἄρα τοῖς παθήμασιν οὐκ ἔνι ἐπιστήμη, ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ οὐσίας γὰρ καὶ ἀληθείας ἐνταῦθα μὲν, ὡς ἔοικε, δυνατόν ἄψασθαι, ἐκεῖ δὲ ἀδύνατον.

{ΘΕΑΙ.} Φαίνεται.»¹⁰²

Neste passo, trata-se, em parte, de saber que é que alcança (τυχεῖν) a ἀλήθεια e, assim também, a οὐσία. E diz-se que nenhuma delas é alcançada no domínio dos παθήματα (das afecções, das sensações)¹⁰³, mas só no dos συλλογισμοί a respeito desses mesmos παθήματα.

¹⁰² «{ΣÓC.} E é então possível que alcance a verdade (ἀληθείας τυχεῖν) aquilo que nem sequer [alcança] o ser (οὐσίας)?

{TEET.} É impossível.

{ΣÓC.} E daquilo cuja verdade não alcança (ἀτυχήσει) será alguém alguma vez conhecedor (ἐπιστήμων)?

{TEET.} Como poderia ser, ó Sócrates?

{ΣÓC.} Então, nas afecções (ἐν τοῖς παθήμασιν) não reside conhecimento (ἐπιστήμη), o conhecimento reside antes no raciocínio/trabalho de colação desenvolvido a respeito delas; pois, segundo tudo indica, neste último caso é possível atingir/captar/agarrar a verdade (ἀληθείας ἄψασθαι), ao passo que no primeiro é impossível.

{TEET.} É o que parece.»

Sentiu-se alguma dificuldade em verter o sentido de “συλλογισμός” neste passo. O termo só aparece duas vezes em Platão, aqui e no *Cratylus*, 412a5 (onde é usado para a explicação da etimologia de “σύνεσις”, “συνιέναι”, e para a compreensão do que está envolvido em “ἐπιστήμη”, “ἐπίστασθαι”: «“σύνεσις” δ’ αὖ οὕτω μὲν δόξειεν ἂν ὥσπερ συλλογισμὸς εἶναι, ὅταν δὲ συνιέναι λέγῃ, ταῦτ’ ὅν παντάπασιν τῷ ἐπίστασθαι συμβαίνει λεγόμενον· συμπορεύεσθαι γὰρ λέγει τὴν ψυχὴν τοῖς πράγμασι τὸ “συνιέναι”.»). Se não se está em erro, a tradução do termo em causa por “raciocínio” ficaria longe de exprimir toda a carga semântica de συλλογισμός, na sua ligação com a de συλλογίζεσθαι e com a família de palavras a que ambas pertencem. Por um lado, συλλογισμός implica a ideia de inferência (um tirar de conclusões), etc. É isso que se pode exprimir pelo recurso a “raciocínio” ou outra expressão equivalente. Mas, por outro lado, o termo também sugere com toda a nitidez qualquer coisa como um trabalho de *recolha*, *colação*, etc. Acresce a tudo isto um outro aspecto que importa não perder de vista quanto ao sentido de συλλογισμός (συλλογίζεσθαι, συλλογίσασθαι – tal como, aliás, de ἀναλογίζεσθαι, ἀναλογίσματα, etc.). O que está em causa é toda e qualquer forma de acesso que tenha que ver com uma operação de λόγος. Trata-se, portanto, de um acesso não imediato, em que há captações ou apreensões que servem de ponto de partida e dão azo à procura e ao apuramento de algo para lá delas.

Mas que é que isto tem que ver com a discussão sobre o modelo natural de auto-compreensão do acesso (sc. o modelo do cavalo de pau) e que elementos relevantes é que isto traz para essa mesma discussão? Para responder a esta pergunta, importa, em primeiro lugar, focar alguns aspectos envolvidos na noção de ἀλήθεια.

“Ἀλήθεια”, quando traduzida por “verdade”, pode (e, de facto, tende a) fazer perder de vista pelo menos parte daquilo que os Gregos entendiam por esta palavra. A presença de um “α” privativo faz ver que “ἀλήθεια” está relacionada com a superação de um acontecimento de “escondimento”, de “esquecimento”, de “fechamento”: em suma, com a superação de um acontecimento de λήθη. De tal sorte que “ἀλήθεια” procura dar conta daquilo que acontece num olhar que está caracterizado por uma abertura, em virtude da qual esse olhar está sempre já muito “para lá” do que seja um ponto de vista configurado por λήθη. Quer dizer, a ἀλήθεια aponta para aquilo que se passa num olhar onde se dá uma abertura, onde se *rompe o escondimento* (λήθη), *onde se produz libertação em relação a ele* (seja ele o escondimento da ἀναισθησία¹⁰⁴, seja o do esquecimento, seja o da ocultação que desvia o olhar daquilo que efectivamente se passa e faz aparecer o que não é, etc.). O αἰσθάνεσθαι em que nos temos está marcado por ἀλήθεια, quer no sentido em que tem que ver, de raiz, com *manifestação, revelação* (negação ou rompimento de λήθη total, constituição de um *quantum* de não-λήθη), quer no sentido em que possui uma relação com a ἀλήθεια – quer dizer, qualquer coisa como uma pretensão de (e uma preocupação com) ἀλήθεια: uma tensão dirigida à superação do escondimento, à captação daquilo que efectivamente se passa, sem interposição de λήθη que faça perder de vista ou mascare aquilo que efectivamente se passa.

Mas, se é assim, a noção de ἀλήθεια não inclui somente a determinação correspondente à ideia de “verdade”. Pois, para além disso, comporta ainda a ideia do que podemos designar por “realidade”: aquilo que efectivamente se passa ou efectivamente é. Neste sentido, um ponto de vista acede ao “ἀληθές” quando está na posse *daquilo que efectivamente se passa*, quando tem adoptada uma *versão que não é ilusória, mas sim eficaz, adequada, correcta, não “sonhada”* – que capta isso que “*é mesmo*” ou é *deveras*. O que, por outro lado, significa que o

¹⁰³ Note-se que “παθήματα” parece estar utilizado como sinónimo de αἰσθήσεις. Pois, como veremos melhor, está justamente em causa procurar ver se o conhecimento (ἐπιστήμη) pode ou não ser identificado com o domínio da αἴσθησις. A ausência de uma terminologia rígida e a flutuação entre termos sinónimos é, de resto, bastante frequente no *Corpus Platonicum*. Observe-se, por outro lado, que este novo passo de “desmontagem” da auto-compreensão espontânea do acesso retoma a ligação com os aspectos vistos a partir de 151e (em especial na discussão da tese de Protágoras).

¹⁰⁴ Cf. *Philebus*, 33e10-34a1.

“ἀληθές”, neste sentido, é o ὄν – quer dizer, justamente aquilo que está em causa na noção de οὐσία, tal como Sócrates a usa neste passo.

Se é assim, este passo do *Teeteto* – ao acentuar que a αἴσθησις não é capaz de «ἀληθείας τυχεῖν» (de «alcançar a ἀλήθεια»)¹⁰⁵, nem tampouco de οὐσίας τυχεῖν (de alcançar a οὐσία) – *representa uma nova ruptura* em relação ao modelo natural de auto-compreensão do acesso. Vejamos melhor porquê. É neste passo que Sócrates toca um ponto que referimos na análise preliminar da auto-compreensão espontânea do acesso, onde pusemos em evidência que uma das suas componentes é justamente a pretensão de ser verdadeira no sentido que agora referimos. Sócrates não fala directamente deste aspecto, mas põe-no em evidência *modo defectivo*, ou seja, por meio do contraste introduzido pela tese que aqui avança, quando nega que o αἰσθάνεσθαι na esfera dos δι’ ὧν somáticos alcance o ἀληθές. Pois a surpresa suscitada pela entrada em cena desta tese não é a surpresa relativa a um antecedente neutro (a um ponto de vista que nada tivesse presumido sobre esta matéria e que tanto admitisse que o αἰσθάνεσθαι somático fosse ἀληθές quanto o contrário). Não: a surpresa e o contraste provocados pela tese de Sócrates mostram, com toda a nitidez, que aquilo a que essa tese sobrevém não tem sombra de neutralidade – está decididamente embarcado na tese de que o αἰσθάνεσθαι na esfera dos δι’ ὧν somáticos é maciçamente ἀληθές.

Ora, o que Sócrates diz a este respeito vem pôr radicalmente em causa esta perspectiva. Não cabe discutir aqui os fundamentos da sua tese. Mas importa ver as implicações dela e o alcance de que se reveste. Se Sócrates tem razão, então isso significa uma de duas possibilidades – qualquer uma das quais põe em xeque a auto-compreensão espontânea do acesso. A primeira possibilidade é a de um completo derrube da pretensão (que o acesso de que dispomos naturalmente tem) de ser ἀληθής. Nesse caso, aquilo que “antes” era visto, de forma absolutamente evidente, como “real” perde esse estatuto, fica como que “des-situado”: deixamos de saber onde estamos, que é que corresponde a quê, perante que é que estamos postos, etc.¹⁰⁶ Ou seja, nesse caso, o que Sócrates está a afirmar é que *o plano da αἴσθησις (o*

¹⁰⁵ Ou, como se diz em 186d3-4, «ἀληθείας ἄψασθαι», «tocar na verdade», «agarrar a verdade», «atingir a verdade».

¹⁰⁶ Quer dizer, a anulação do carácter ἀληθής do acesso e daquilo a que se acede nele não é algo que deixe incólume a apresentação de que imediatamente dispomos, como se se tratasse de uma tese sobre um aspecto remoto e secundário. A afirmação de que o acesso não é ἀληθής significa “abrir-se o chão debaixo dos nossos próprios pés”; significa que a tese natural segundo a qual se está situado no meio de realidades que, no fundamental, são conhecidas perde por completo o seu fundamento; significa que, onde estão (e, de certo modo, continuam a estar) os nossos familiares, os nossos haveres, aquilo com que de um modo geral nos relacionamos, se abre uma brecha correspondente à anulação da sua determinação de “evidentemente reais” e ao surgimento de uma interrogação; significa também, por fim, que *eu próprio* me torno numa interrogação – pois tudo aquilo que tende a estar utilizado como “meio de chegada” a mim (as captações correspondentes às características do meu corpo, às

plano do αἰσθάνεσθαι no sentido de 151e, etc.) é globalmente não cognoscitivo. Por outras palavras, está a afirmar que a αἴσθησις (insiste-se: no sentido de 151e) é diferente da ἐπιστήμη.

A segunda possibilidade é a seguinte. Sócrates não está a negar globalmente que o acesso em que nos encontramos seja ἀληθής. Está apenas a dizer que aquilo que o torna ἀληθής não é a componente de αἰσθάνεσθαι correspondente àquilo a que chamámos “janela somática”, mas sim aquela outra componente que a auto-compreensão espontânea do acesso tende a manter “*anónima*”, “*apagada*” – quer dizer, justamente aquela que não ocorre no campo de um δι’ οὗ somático, mas sim no quadro daquilo para que Sócrates aponta quando diz «ὅταν αὐτὴ [ἡ ψυχὴ] καθ’ αὐτὴν πραγματεύηται περὶ τὰ ὄντα» («quando [a alma] ela mesma, por si mesma, se ocupa com aquilo que é»)¹⁰⁷. Por outras palavras, na segunda possibilidade, Sócrates admite que a apresentação de que dispomos seja ἀληθής, mas retira por completo a autoria disso ao αἰσθάνεσθαι somático e transfere-a inteiramente para aquela forma de αἰσθάνεσθαι que é insusceptível de «ἀναφέρειν εἰς τὸ σῶμα», no sentido oportunamente referido. Segundo Sócrates, se só tivéssemos o primeiro tipo de αἰσθάνεσθαι, o acesso de que disporíamos seria totalmente não ἀληθής. E o que rompe o acesso em direcção à ἀλήθεια e à οὐσία pertence inteiramente à esfera do συλλογισμός, do ἀναλογίζεσθαι, etc., no sentido também oportunamente referido.¹⁰⁸

Também podemos exprimir tudo isto em relação ao ἐφικνεῖσθαι. Pois a tese da revisão do estatuto da αἴσθησις, na acepção mais estrita da αἴσθησις somática, representa também uma alteração do que havíamos considerado a respeito do ἐφικνεῖσθαι. Como vimos, a auto-compreensão espontânea do acesso atribui ao αἰσθάνεσθαι (e isso quer dizer, por indiferenciação, à αἴσθησις que tem por sede o corpo) capacidade de “*transcendência*” em

coisas de que gosto e de que não gosto, aos outros com que habito, etc.) perdem igualmente o estatuto cognoscitivo de que naturalmente se revestem.

¹⁰⁷ Cf. 187a5-6.

¹⁰⁸ Vendo bem, há ainda uma terceira possibilidade, que tem que ver com o facto, já aqui considerado, de ορέγεσθαι (o esforço, a tensão) que caracteriza a actividade desenvolvida pela ψυχὴ «ὅταν αὐτὴ καθ’ αὐτὴν πραγματεύηται περὶ τὰ ὄντα» ser ambíguo. Pois Sócrates pode estar a dizer que o acesso de que habitualmente dispomos já é ἀληθής (de tal modo, porém, que – como acabamos de vincar – o que o torna tal não é o αἰσθάνεσθαι somático, mas sim o “outro”, ou seja, a componente de actividade da própria ψυχὴ que já está implicada na constituição do acesso naturalmente disponível). Mas também pode acontecer que, quando fala de συλλογισμός, de ἀναλογίσματα e da actividade exercida pela ψυχὴ «ὅταν αὐτὴ καθ’ αὐτὴν πραγματεύηται περὶ τὰ ὄντα», Sócrates não tenha em vista a componente não somática que já está envolvida na própria constituição do acesso em que nos temos, mas sim o συλλογισμός, os ἀναλογίσματα (o esforço, a procura, etc.) de que esse acesso pode, por sua vez, ser o ponto de partida. Quer dizer: pode acontecer que Sócrates esteja a sugerir uma global negação do estatuto de ἀληθής em relação ao acesso de que dispomos, com a ressalva de que, todavia, o acesso de que dispomos, ainda que não seja ele mesmo ἀληθής, pode constituir o ponto de partida de desenvolvimentos, no termo dos quais sejamos finalmente capazes de alcançar aquilo que espontaneamente sempre já julgamos ter, mas que na verdade fica muito para lá do nosso ponto de vista.

direcção às “coisas”. O αἰσθάνεσθαι (o próprio αἰσθάνεσθαι somático) é susceptível de “*ir lá*”, até às próprias coisas – de “chegar” a elas, de “as alcançar”, por tal forma que a fixação de um estado de coisas ou a constituição de uma versão “objectiva” é assegurada pelo próprio αἰσθάνεσθαι somático. A “coisa” que aparece é algo já “aberto” ou disponibilizado por um acontecimento estésico.¹⁰⁹ Ora, é precisamente isto que neste passo é alvo de uma focagem mais precisa – e de tal modo que se revela questionável. Pois chama-se a atenção para a possibilidade de a αἴσθησις somática ser, em si mesma (i.e. sozinha: sem participação de outras formas de captação), insusceptível de fixar um estado de coisas ou de alimentar qualquer pretensão a uma versão “objectiva”. E isto ou porque a mera αἴσθησις somática é incapaz de constituir sozinha uma versão determinada que chegue a captar as próprias coisas (a alcançar a ἀλήθεια e a οὐσία)¹¹⁰ ou porque o próprio acesso em que nos encontramos não chega a realizar o ἐφικνεῖσθαι que se arroga e fica globalmente aquém de τὰ ὄντα (daquilo que é ou daquilo que efectivamente se passa).

Mas, sendo assim, não é difícil descortinar como tudo isto volta a pôr a questão do cavalo de pau. Pois, por um lado, se Sócrates tem razão, o que ele diz põe em causa o ἐφικνεῖσθαι do αἰσθάνεσθαι corpóreo. Se ele tem razão, esta modalidade de αἰσθάνεσθαι não realiza efectivamente o ἐφικνεῖσθαι no sentido que é pressuposto pela auto-compreensão espontânea do acesso, quer dizer: no que diz respeito ao αἰσθάνεσθαι que tem por “sede” o corpo, os *termini ad quos* daquilo que antes descrevemos como a *explosão do ἐφικνεῖσθαι* (a “explosão” que põe em causa o próprio modelo do cavalo de pau e faz que este modelo se revele inteiramente insuficiente) ainda não são, como parecia, as próprias coisas, mas sim algo *diferente* delas, *aquém* delas – isto é, de certo modo, ainda um cavalo de Tróia.¹¹¹ Ou melhor: no que diz respeito ao αἰσθάνεσθαι atribuível ao corpo, há uma “explosão” no sentido que dissemos (as αἰσθήσεις não coincidem só consigo mesmas, têm em si mesmas o modo de ser do ἐφικνεῖσθαι: *levam* a algo, *alcançam* algo, etc.) e, nessa medida, não há cavalo de Tróia; mas o resultado a que leva tal “explosão” ainda fica *aquém* das próprias coisas, da οὐσία e da ἀλήθεια (de sorte que constitui, por sua vez, como que um cavalo de Tróia alargado, mas, de

¹⁰⁹ E isto de tal modo que, como vimos, uma das bases da questionação do modelo do cavalo de pau residia precisamente nisto. Como agora retrospectivamente se percebe, a tese sobre o ἐφικνεῖσθαι não era apenas uma tese geral sobre o ἐφικνεῖσθαι, sem mais nenhuma determinação, antes envolvia, por mais confusamente que fosse, uma determinação adicional sobre o modo como o ἐφικνεῖσθαι se produz (a saber: que ele se produz já no próprio αἰσθάνεσθαι corpóreo e sob a forma deste).

¹¹⁰ De tal modo que, para captar as próprias coisas – para que haja ἐφικνεῖσθαι em relação a elas –, seja precisa uma captação de outra ordem.

¹¹¹ Uma nova forma do cavalo de Tróia, porventura correspondente à esfera do μεταξύ a que é feita referência na descrição da tese de Protágoras (cf. 153d-157c).

todo o modo, algo com o carácter de um cavalo de Tróia). Por outro lado, se as palavras de Sócrates não significam que o acesso de que dispomos não é ἀληθής, antes admitem que o seja, então – ao contrário do que espontaneamente se supõe – aquilo que realiza o ἐφικνεῖσθαι e opera efectivamente a “explosão”¹¹² não é o αἰσθάνεσθαι que tem a sua sede no corpo, mas sim aquele que é constituído pela ψυχή «ὅταν αὐτὴ καθ’ αὐτὴν πραγματεύηται περὶ τὰ ὄντα» («quando ela mesma, por si mesma, se ocupa com aquilo que é»)¹¹³ – ou seja, são os ἀναλογίσματα, etc.¹¹⁴ Facto este que, de resto, também tem o seu significado. Pois mostra que, mesmo na hipótese de se ter de admitir que o αἰσθάνεσθαι em que damos connosco está absolutamente condenado a nunca alcançar semelhante ἐφικνεῖσθαι, mesmo nesse caso também não constitui propriamente um cavalo de pau. Com efeito, se o αἰσθάνεσθαι tivesse plenamente a estrutura correspondente ao modelo do cavalo de pau, ser-lhe-ia estranha esta ideia fundamental do ἐφικνεῖσθαι relativo às próprias coisas que constitui sempre como que um núcleo absolutamente irreduzível de “explosão”.

Chegados ao termo do trecho que nos propusemos analisar, os resultados que alcançamos são meramente negativos, como o próprio Sócrates põe em evidência:

«{ΣΩ.} Ἀλλ’ οὐ τι μὲν δὴ τούτου γε ἔνεκα ἡρχόμεθα διαλεγόμενοι, ἵνα εὕρωμεν τί ποτ’ οὐκ ἔστ’ ἐπιστήμη, ἀλλὰ τί ἔστιν. ὅμως δὲ τοσοῦτόν γε προβεβήκαμεν, ὥστε μὴ ζητεῖν αὐτὴν ἐν αἰσθήσει τὸ παράπαν ἀλλ’ ἐν ἐκείνῳ τῷ ὀνόματι, ὅτι ποτ’ ἔχει ἡ ψυχή, ὅταν αὐτὴ καθ’ αὐτὴν πραγματεύηται περὶ τὰ ὄντα.»¹¹⁵

¹¹² N.b. nesse caso como que uma “segunda explosão”, que leva realmente às próprias coisas, não a “explosão” que, como vimos, inere a toda e qualquer αἴσθησις enquanto tal, mesmo que não seja ἀληθής.

¹¹³ Cf. 187a5-6.

¹¹⁴ Ou então, se as palavras de Sócrates significam uma *global* destituição da pretensão de eficácia ou de ἐφικνεῖσθαι do acesso habitualmente disponível, mas admitem a possibilidade de esse ἐφικνεῖσθαι vir a ser alcançado por desenvolvimentos de procura, etc., aquilo que Sócrates está a sugerir é que também o resultado da intervenção que a ψυχή sc. os seus ἀναλογίσματα, etc., têm na própria constituição do acesso habitual – mesmo que ultrapasse o *terminus ad quem* do αἰσθάνεσθαι corpóreo (e faça “explodir” o cavalo de Tróia que lhe corresponde) – depõe, por sua vez, ainda numa esfera fechada (em qualquer coisa como *um outro* cavalo de Tróia *mais amplo*). No entanto, esta esfera fechada ou este outro cavalo de Tróia mais amplo – e este é um ponto decisivo para a negação do modelo do cavalo de Tróia, mesmo neste caso – distingue-se pela estranha propriedade de, mediante esforço e procura, poder sair de si e realizar, a partir de si, o ἐφικνεῖσθαι (a “explosão”) para que a auto-compreensão espontânea do acesso “desde sempre já aponta”.

¹¹⁵ Cf. 187a1-6: «{ΣΩ.} Mas é bem verdade que não iniciámos a discussão com o fim de descobrirmos que é que o conhecimento (ἐπιστήμη) não é, mas sim que é que ele é. Ainda assim, avançamos ao menos isto: deixarmos em absoluto de procurar o conhecimento na percepção (ἐν αἰσθήσει) e passarmos a procurá-lo nisso, seja lá o nome que se lhe dê, que a alma faz quando ela mesma, por si mesma, se ocupa com aquilo que é.»

É de assinalar que optámos por uma tradução ligeiramente perifrástica de «ἀλλ’ ἐν ἐκείνῳ τῷ ὀνόματι, ὅτι ποτ’ ἔχει ἡ ψυχή, ὅταν...». Fizemo-lo para evitar a tradução mais literal: «mas naquele nome que a alma tem/toma, quando...». Pois, embora mais fiel, semelhante tradução resultaria, cremos, algo “dura” em Português.

Assim, o que resulta do percurso realizado não permite responder à pergunta inicial de 145e, retomada em 151d, que dizia respeito a saber o que é o conhecimento. A única coisa que se conseguiu apurar foi, de certo modo, que o conhecimento *não* é aquilo que a auto-compreensão espontânea do acesso julga e não está onde essa auto-compreensão o situa: na “janela” aberta do acesso imediato que parece ter a sua sede no corpo. Ou, como também se pode dizer, todo o percurso que estivemos a seguir equivale apenas a uma operação de *desmontagem* (que nem sequer é certo que tenha sido levada completamente a termo). Ora, falta ainda por inteiro a “*montagem*” de um modelo alternativo que substitua a auto-compreensão espontânea do acesso e o seu modelo, cuja fragilidade o percurso feito tentou pôr a nu.

Precisamente por isso, assim como começou com um retorno à resposta dada por Teeteto em 151e, assim também o trecho do *Teeteto* que nos propusemos analisar termina com um retorno ou um voltar atrás – desta feita, não à resposta dada por Teeteto em 151e, mas sim à pergunta inicial feita por Sócrates em 145e e já anteriormente retomada em 151d.

O *terminus ad quem* do itinerário entre 184b4 e 187b3 fica, portanto, ainda a meio caminho e tem um carácter claramente inacabado. Mais, depõe em qualquer coisa como um «πάλιν ἐξ ἀρχῆς», um ter de começar outra vez desde o princípio, que sugere, com toda a nitidez, que no fundo tudo continua ainda por fazer.¹¹⁶

Mas, se é assim, o *Teeteto* não termina aqui. Caracteriza-se justamente por, a partir daqui, levar a uma nova série de desenvolvimentos. Ora, já não cabe seguir esses desenvolvimentos e analisá-los de forma minimamente detida. Mas há uma questão que importa tentar esclarecer. Referiu-se há pouco que nada garante que o próprio trabalho de “desmontagem” que aqui tentámos seguir já esteja concluído, de tal sorte que já não subsista nenhuma componente relevante da auto-compreensão espontânea do acesso que se mantenha indetectada e cuja solidez ou fragilidade ainda falte examinar. Mas, seja como for, as palavras de Sócrates em 187a-b sugerem que, a partir daqui, deixa de estar em causa um trabalho de desmontagem (meramente negativo) e passa-se a procurar pôr de pé um modelo alternativo – de tal modo que, de 187b em diante, já não se desmonta, antes se está a tentar “*montar*” ou “*construir*”.

Mas será mesmo assim? Ou esta é apenas uma inflexão irónica – de tal maneira que a continuação do *Teeteto* tem o valor facial de uma “construção” (ou de uma tentativa de “construção”), mas de facto continua o trabalho de desconstrução (quer dizer, o trabalho de

¹¹⁶ Cf. 187a9-b3: «{ΣΩ.} (...) καὶ ὅρα δὴ νῦν πάλιν ἐξ ἀρχῆς, πάντα τὰ πρόσθεν ἐξαλείψας, εἴ τι μᾶλλον καθορᾶς, ἐπειδὴ ἐνταῦθα προελήλυθας. καὶ λέγε αὐθις τί ποτ’ ἐστὶν ἐπιστήμη.»

identificação e verificação de ainda outras componentes da auto-compreensão espontânea do acesso)? Não podendo examinar a fundo este problema, tentamos, no entanto, desenhar algumas perspectivas que permitam ver que pode muito bem ser efectivamente este o caso – e que o resto do *Teeteto* afinal não corresponde ao valor facial da inflexão que referimos, antes prossegue na mesma linha que aqui tentámos pôr em evidência.

§8. O cavalo de pau e o resto do *Teeteto*

A desqualificação da αἰσθησις e a ruptura da pretensão natural de que o acesso “estésico” – aquele que parece sempre já esgotar a totalidade do acesso em que estamos – é já conhecimento ou saber dá lugar a uma nova determinação: o δοξάζειν (ou a δόξα). Antes do mais, importa apresentar, ainda que de forma muito breve, a carga semântica associada a este termo. Em primeiro lugar, a noção de δόξα, δοξάζειν, envolve a ligação com a ideia de “juízo”, “julgar”, “ajuizar” no sentido mais comum, desprevenido ou espontâneo do termo. É esse sentido que se deixa ver na introdução do termo δοξάζειν em 187a8, apresentado como o πραγματεύεσθαι περὶ τὰ ὄντα (o ocupar-se com aquilo que é) da ψυχῇ, quando actua «αὐτὴ καθ’ αὐτήν» («ela mesma por si mesma»). Todavia, a tradução de δόξα por “juízo” e a de δοξάζειν por “ajuizar” pode conduzir ao erro de se pensar que se trata de “juízos” ou de um “ajuizar” *explícito*. De facto, tendemos a perceber um juízo como uma formulação *declarada* ou *manifesta* de algo. Mas aquilo para que chama a atenção a noção de δόξα, δοξάζειν, é a possibilidade de o nosso ponto de vista ter formulados juízos *inexplícitos*, *não declarados*, *tácitos*, *ocultos*, de tal modo que, independentemente da sua formulação explícita ou não, esse mesmo ponto de vista está sempre já em contacto com δόξαι.

Em segundo lugar, a noção de δόξα, δοξάζειν, está também associada ao que podemos traduzir por “opinião”, “ter opinião”. Quer dizer, trata-se da constituição de uma perspectiva sobre algo por parte do ponto de vista que “opina” ou que “tem uma determinada opinião”. Mas também aqui podem existir equívocos que desviem do sentido de δόξα, δοξάζειν. Habitualmente compreendemos a “opinião” como um parecer “fraco”, “frágil”, quer dizer, como uma perspectiva que facilmente consente alternativa, que lida intrinsecamente com a possibilidade de ser de outro modo. É neste sentido que dizemos que “se trata *somente de uma opinião*”. Contudo, δόξα, δοξάζειν, tem associada a si uma componente muito mais “forte” e “rígida”. Pois não significa fundamentalmente a “emissão de um parecer”, mas sim *a fixação de um determinado estado de coisas*, ou seja, *a definição de um “é assim”*. Em pelo menos alguns dos casos em que é utilizada pelos Antigos (e assim também em diversos passos do *Corpus Platonicum*), ter uma δόξα não significa a constituição de uma perspectiva que lida com a possibilidade de aquilo que determina ser de maneira diferente, mas antes a constituição de uma *versão* sobre as coisas, quer dizer, o estabelecimento de “como as coisas se passam”. Δόξα, δοξάζειν, significa, por isso, a adopção de uma perspectiva que fixa um “é assim” que

as coisas são. É isto que nos ajuda a perceber um passo do próprio *Teeteto* (190a2-4), que “define” a δόξα como a superação de um estado de dúvida ou hesitação (διστάζειν). O que se passa na superação da dúvida, por oposição ao momento em que ela “reina”, é justamente dispor-se de uma determinada versão, de uma fixação em virtude da qual se estabelece como estado de coisas um determinado “x”. Isto de tal modo que a perspectiva adoptada (sc. o estado de coisas estabelecido) está já “para lá” da dúvida – ou seja, de tal forma que a perspectiva em causa se vê a si própria como estando na posse daquilo que verdadeiramente se está a passar. Corresponde, por outras palavras, a um “é assim” que não consente alternativa ou, de todo o modo, não conta com a possibilidade de ser de outra maneira: não está afectado por qualquer pressão de dúvida.¹¹⁷

Feita a breve e ainda superficial exposição da carga semântica implicada em δόξα, δοξάζειν, importa ter em atenção um ponto que é introduzido em 187b4-7. Neste passo, põe-se em relevo que o plano da δόξα ou do δοξάζειν envolve a possibilidade da *falsidade*:

«{ΘΕΑΙ.} Δόξαν μὲν πάσαν εἰπεῖν, ὃ Σώκρατες, ἀδύνατον, ἐπειδὴ καὶ ψευδὴς ἐστι δόξα· κινδυνεύει δὲ ἡ ἀληθὴς δόξα ἐπιστήμη εἶναι (...).»¹¹⁸

Com isto, está-se a afirmar que a introdução do δοξάζειν não equivale à instalação completa naquilo que é ἐπιστήμη, pois há uma cisão do próprio plano do δοξάζειν, em virtude da qual nem tudo o que lhe pertence, nem tudo aquilo que esse plano inaugura, equivale já ao conhecimento. Por outras palavras, levanta-se a possibilidade de pelo menos parte daquilo que se constitui com a ψυχή a actuar «αὐτὴ καθ’ αὐτήν» ainda não ser ἐπιστήμη. O que introduz

¹¹⁷ Acresce a estes sentidos implicados em δόξα, δοξάζειν, ainda um outro, que se prende com uma ideia de *debilidade* ou *insuficiência*. Ou seja, está igualmente associada à noção de δόξα, δοξάζειν, a circunstância de aquilo que ela fixa (sc. a versão que adopta) ser *infundado* ou insuficiente para garantir a posse real do estado de coisas em questão. Ao contrário do “é assim” rígido que a δόξα determina (sc. da versão impermeável à possibilidade de dúvida), o que a “perspectiva endoxal” revela – disso encontramos eco em vários passos do *Corpus Platonicum* – é que, afinal, há cabimento para a alternativa, há a possibilidade de aquilo que ela fixa ser de outro modo. De tal sorte que a perspectiva constituída por δόξα ou por um δοξάζειν tem “pés de barro”, está alicerçada numa pretensão (sc. a pretensão de dispor já de um “é assim” das coisas) que se mostra *sem fundamento*. Mas este é um aspecto que não importa considerar aqui em detalhe. O que é necessário ter especialmente presente é que, tal como Platão a percebe, a debilidade em causa pode muito bem coincidir (e na maior parte das vezes coincide) justamente com uma convicção de não debilidade – ou seja, precisamente com a δόξα no sentido que acima se indicou.

¹¹⁸ Cf. 187b4-6: «{TEET.} É certo que é impossível dizer que é todo o juízo (δόξαν), Sócrates, uma vez que também há o juízo falso (ψευδὴς δόξα); mas talvez o juízo verdadeiro (ἀληθὴς δόξα) seja conhecimento (ἐπιστήμη).»

Note-se que a maneira como está formulada a interpelação de Sócrates em 187b2-3 («καὶ λέγε αὐθις τί ποτ’ ἐστὶν ἐπιστήμη») sugere, como aqui se adoptou, que “ἐπιστήμη” será sujeito da oração em 184b4 e ss. Mas, na verdade, o texto consente também a possibilidade de “δόξα” ser o sujeito, tal como acontece no final da passagem: «(...) ἡ ἀληθὴς δόξα ἐπιστήμη εἶναι (...).» Ambas as possibilidades de interpretação se encontram adoptadas pelos comentadores e tradutores.

alguma indistinção, pois levanta-se justamente o problema de não ser clara a identificação dos limites precisos entre o δοξάζειν que ainda se situa “para cá” da ἐπιστήμη e aquele que de algum modo já tem que ver com ela.

Mas, para além disto, importa perceber que é que está envolvido no advento do plano do δοξάζειν e as consequências de que se reveste. Em especial, importa perceber que a emergência do δοξάζειν não equivale à entrada em cena de um aspecto desenvolvido a partir do plano da αἴθησις, como se a perspectiva que abre tivesse na αἴθησις a sua raiz ou a sua condição de possibilidade. Pelo contrário, o plano que o δοξάζειν introduz, o “rasgão” de perspectiva que constitui, corresponde a algo *completamente diferente do (e completamente irreduzível ao) plano da mera αἴθησις*. Os elementos que o *Teeteto* nos fornece para se perceber esta completa diferença e irreduzibilidade em relação à αἴθησις são, no fundamental, dois.

Em primeiro lugar, o δοξάζειν traz consigo a possibilidade de *fixação*, quer dizer, a possibilidade de *constituição de uma versão das coisas* – algo que, como tentámos mostrar, não cabe no tipo de perspectiva que corresponde à αἴσθησις. A emergência de uma perspectiva caracterizada por fixações de estados de coisas ou por versões da realidade (sc. por δόξα) não significa que essas fixações ou versões sejam necessariamente algo verdadeiro ou real, pois, como o próprio *Teeteto* diz, as δόξαι podem ser ἀληθεῖς ou ψευδεῖς. O que o plano do δοξάζειν instaura é, isso sim, um plano de apresentação da realidade tal como ela sempre já acontece no nosso olhar – quer dizer, uma perspectiva tal que constitui, a partir de si, o conjunto das fixações “x”, “y”, “z” que, por serem fixações de um estado de coisas, podem ser ἀληθεῖς (sc. “acertar” naquilo que põem a descoberto, fixar uma versão efectivamente real) ou, pelo contrário, ψευδεῖς (errarem na versão ou no estado de coisas que estabelecem). Ou, dito de um modo mais preciso (tendo em conta a carga semântica que vimos corresponder a δόξα, δοξάζειν), o δοξάζειν equivale ao surgimento de uma perspectiva que se caracteriza por *pretender* ser ἀληθής (sc. *pretender pôr a descoberto aquilo que, de facto, se está a passar*), mas que, na verdade, envolve sempre já a possibilidade de ser ψευδής (sc. *de ser desviada em relação ao que efectivamente se passa e, portanto, desviar disso*).

Em segundo lugar, a análise que o *Teeteto* faz do plano da δόξα ou do δοξάζειν dá a ver que é *constitutiva* desse plano a inscrição da possibilidade de falsidade, de tal forma que a δόξα, o δοξάζειν, não é o que é e, “depois”, também tem qualquer coisa que ver com a alternativa ἀλήθεια/ψεῦδος; antes acontece que a δόξα, o δοξάζειν, *é sempre já aquilo que é enquanto está intrinsecamente exposto a esta alternativa*. Quer dizer: o modo de ser da δόξα

ou do δοξάζειν envolve sempre já a “mistura” ou a ligação com ἀλήθεια e com ψεῦδος; a abertura que representa é, de raiz, uma abertura que implica a presença de uma componente de ἀλήθεια e de ψεῦδος – pois é justamente a essas determinações que se expõe toda e qualquer fixação de um estado de coisas, toda e qualquer perspectiva que não se limita ao “puro aparecer” de algo, toda e qualquer perspectiva que ultrapassou sempre já um estado de dúvida ou de hesitação, de διστάζειν.¹¹⁹

Ora, isto permite compreender a radical distância que há entre o plano da αἴσθησις e o da δόξα. Pois aquilo que caracteriza a αἴσθησις é, como vimos, ser incapaz de «τυχεῖν ἀληθείας», de «alcançar a verdade». Quer dizer, a ἀλήθεια *não* é inerente ao ou constitutiva do plano da αἴσθησις; a ἀλήθεια é, pelo contrário, algo a que esta ainda não “chega”, algo a que não está exposta ou de que não dispõe como seu. De sorte que a abertura em virtude da qual se estabelece uma relação com a ἀλήθεια (e, conseqüentemente, com a possibilidade do seu contrário: ψεῦδος) escapa por completo ao plano da αἴσθησις, é inteiramente alheia e acrescentada a ela.

A chamada de atenção para a possibilidade de falsidade no plano do δοξάζειν (sc. a chamada de atenção para a possibilidade da ψευδῆς δόξα) dá lugar à discussão sobre o cabimento dessa possibilidade, o que, por sua vez, chama “subterraneamente” a atenção para um ponto fundamental que representa *uma outra ruptura* em relação ao modelo natural de auto-compreensão do acesso. Em que sentido? Vamos por passos.

Em primeiro lugar, a possibilidade de constituição da ψευδῆς δόξα suscita um problema de inteligibilidade, de tal forma que não é claro o cabimento de uma δόξα que seja ψευδής:

«{ΣΩ.} Θράπτει μέ πως νῦν τε καὶ ἄλλοτε δὴ πολλάκις, ὥστ’ ἐν ἀπορίᾳ πολλῇ πρὸς ἑμαυτὸν καὶ πρὸς ἄλλον γεγονέναι, οὐκ ἔχοντα εἰπεῖν τί ποτ’ ἐστὶ τοῦτο τὸ πάθος παρ’ ἡμῖν καὶ τίνα τρόπον ἐγγιγνόμενον.

{ΘΕΑΙ.} Τὸ ποῖον δὴ;

{ΣΩ.} Τὸ δοξάζειν τινὰ ψευδῆ.»¹²⁰

¹¹⁹ Isto de tal maneira que o plano em que estamos corresponde sempre já a um plano de δοξάζειν. Por um lado, porque o nosso olhar está intrinsecamente marcado por identificações correspondentes a um “é assim”, por “versões”, por δόξαι. Por outro, porque, mesmo no caso da dúvida (sc. a dúvida tal como acontece em nós), o nosso olhar tem raízes no plano do δοξάζειν: a dúvida é vivida justamente como *uma alternativa entre duas versões* possíveis; trata-se de um problema de saber se é “x” ou “y”, esta ou aquela versão, esta ou aquela δόξα.

¹²⁰ Cf. 187d1-6: «{ΣΟΚ.} É uma coisa que de certo modo me inquieta agora, tal como me inquietou muitas vezes noutras alturas, ao ponto de entrar em grande dificuldade (ἐν ἀπορίᾳ πολλῇ γεγονέναι), quer perante mim mesmo, quer perante terceiros, por não ser capaz de dizer que é este acontecimento/afecção (πάθος) que se dá em

É esta dificuldade ou perplexidade (ἀπορία) acerca do que seja e do modo como se constitui em nós a ψευδὴς δόξα que desencadeia uma análise a seu respeito. Não cabe aqui explorar a fundo os aspectos envolvidos nessa análise e os problemas que ela suscita. Importa apenas sublinhar dois pontos fundamentais, que têm ambos que ver com a auto-compreensão espontânea do acesso e com aspectos do modelo do cavalo de pau que até aqui (quer dizer, tanto no curso anterior do *Teeteto* quanto no curso anterior da nossa análise) passaram despercebidos.

O primeiro aspecto tem que ver com a própria possibilidade do ψεῦδος. É claro que a auto-compreensão espontânea do acesso tem sempre algum grau de familiaridade com a ocorrência de ψεῦδος e que, nessa medida, “ele não constitui novidade para ninguém”. Mas, por outro lado, mesmo sendo assim, todo o modelo de compreensão do acesso está desenhado, por assim dizer, *na positiva* – não tem nada que dê efectiva conta da possibilidade do erro (ou melhor, não tem nada que dê efectiva conta da própria alternativa entre ἀλήθεια e ψεῦδος – de como está constituído isso que pode, ao mesmo tempo, ser ἀληθές e ψευδές).¹²¹ Todo o curso ulterior do *Teeteto* constitui uma longa e laboriosa documentação desta falta e dos problemas que levanta aquilo que podemos descrever como a presunção espontânea de um “cavalo de pau” só “positivo” ou automaticamente constituído só “na positiva”.

O segundo aspecto é, porventura, ainda mais importante – embora a sua entrada em cena seja bastante discreta e possa não chamar minimamente a atenção. Ele tem que ver com o seguinte. Vendo bem, tudo aquilo que o final do *Teeteto* tenta explorar para conseguir compreender o cabimento da ψευδὴς δόξα supõe um princípio de *total separação* ou de *disjunção exclusiva* entre «εἰδέναι» e «μὴ εἰδέναι» («saber» e «não saber»), assim como entre «εἶναι» e «μὴ εἶναι» («ser» e «não ser»). Isto de tal maneira que se rejeita liminarmente qualquer “instância intermédia” (sc. o μεταξύ) entre esses extremos (sc. entre «εἰδέναι» e «μὴ εἰδέναι», entre «εἶναι» e «μὴ εἶναι»). Quer dizer, rejeita-se qualquer possibilidade de esses extremos não estarem absolutamente separados, antes consentirem alguma forma de relação ou “mistura”.

Vejamos os passos em que este segundo aspecto se desenha:

nós e de que forma surge em nós.

{TEET.} Qual acontecimento/afecção?

{SÓC.} Alguém ter juízos falsos.»

¹²¹ A este respeito, veja-se o que se disse *supra*, na nota 19, ponto “2”.

188a1-6: «{ΣΩ.} Οὐκοῦν τόδε γ' ἔσθ' ἡμῖν περὶ πάντα καὶ καθ' ἕκαστον, ἥτοι εἰδέναι ἢ μὴ εἰδέναι; (...)

{ΘΕΑΙ.} Ἀλλὰ μὴν, ὦ Σώκρατες, ἄλλο γ' οὐδὲν λείπεται περὶ ἕκαστον πλὴν εἰδέναι ἢ μὴ εἰδέναι.»¹²²

188a7-9: «{ΣΩ.} Οὐκοῦν ἤδη ἀνάγκη τὸν δοξάζοντα δοξάζειν ἢ ὧν τι οἶδεν ἢ μὴ οἶδεν; {ΘΕΑΙ.} Ἀνάγκη.»¹²³

188a10-b2: «{ΣΩ.} Καὶ μὴν εἰδότα γε μὴ εἰδέναι τὸ αὐτὸ ἢ μὴ εἰδότα εἰδέναι ἀδύνατον. {ΘΕΑΙ.} Πῶς δ' οὔ;»¹²⁴

188c6: «{ΣΩ.} (...) ἐπείπερ πάντ' ἢ ἴσμεν ἢ οὐκ ἴσμεν (...).»¹²⁵

199a7-9: «{ΣΩ.} (...) ὁ μὲν τις ἔκπληται μὴ κεκτῆσθαι ἀδύνατόν φαμεν εἶναι, ὥστε οὐδέποτε συμβαίνει ὅ τις οἶδεν μὴ εἰδέναι (...).»¹²⁶

A rejeição de uma instância intermédia faz sobressair *uma tese natural do nosso ponto de vista* – *uma tese que conforma a própria auto-compreensão espontânea do acesso*. Essa tese é a de que, em relação a qualquer conteúdo susceptível de ser sabido, *ou se sabe ou não se sabe*, ou “tudo” ou “nada”. Justamente, ou há estas e aquelas captações dentro do “cavalo de pau” (sc. do acesso) ou há outras. As captações ou estão presentes ou não estão – quer dizer, se estão presentes, não estão ausentes (não há qualquer falta ou *deficit* no contacto com elas) e, se estão ausentes, não estão presentes (e pura e simplesmente não há qualquer contacto com elas).¹²⁷ Qualquer conteúdo “está” ou não “está” – é algo sabido pelo ponto de vista (algo a que

¹²² «{ΣÓC.} Portanto, em relação a tudo e a cada coisa, o que temos é isto: ou saber ou não saber? (...)

{ΤΕΕΤ.} Mas com certeza, ó Sócrates, nada mais resta em relação a cada coisa senão saber ou não saber.»

¹²³ «{ΣÓC.} Será, portanto, necessário que aquele que julga julgue ou sobre algo do que sabe ou sobre algo do que não sabe?

{ΤΕΕΤ.} É necessário.»

¹²⁴ «{ΣÓC.} E certamente que é impossível que aquele que sabe [algo] não saiba isso mesmo ou que aquele que não sabe [algo] saiba isso mesmo.

{ΤΕΕΤ.} Como não havia de ser impossível?»

¹²⁵ «{ΣÓC.} (...) uma vez que, em todos os casos, ou sabemos ou não sabemos (...).»

¹²⁶ «{ΣÓC.} (...) certamente dizemos que é impossível que alguém não esteja na posse daquilo que possui, de sorte que nunca acontece que alguém não saiba aquilo que sabe (...).»

A questão já tinha sido tocada, de passagem, em 165b3-4: «Ἄρα οἷόν τε τὸν αὐτὸν εἰδότα τι τοῦτο ὁ οἶδεν μὴ εἰδέναι;»

¹²⁷ Observe-se que o quadro assim desenhado só aparentemente é modificado se se introduzir complexidade. Pois a complexidade tem que ver com multiplicidade de elementos e, se algo é complexo, vale para cada um dos elementos da sua complexidade exactamente o mesmo tipo de alternativa.

ele tem acesso) ou então é algo que lhe escapa totalmente, algo que, de todo em todo, não está incluído no acesso. O modelo natural de auto-compreensão do acesso – como bem o mostra a metáfora do cavalo de pau – não tende a admitir que haja acesso a conteúdos que, ainda assim, escapam, não estão adquiridos e, do mesmo modo, não consente que aquilo que lhe escapa seja, ainda assim, algo a que chega. Há justamente um limite, uma *separação* bem definida entre aquilo que está dentro do “cavalo” (sc. os conteúdos que o acesso abrange) e aquilo que está para lá do “cavalo” (sc. os conteúdos que estão subtraídos ao acesso e que, nesse sentido, são algo de que ele não tem notícia, algo que ele não inclui). Ou, se o quisermos expressar já com alguma alteração do modelo do cavalo de pau (mas mantendo – e é justamente esse o ponto decisivo – esta outra das suas componentes que o final do *Teeteto* vem pôr em destaque): há justamente um limite bem definido entre a esfera de alcance do ἐφικνεῖσθαι e aquilo que já cai fora dessa esfera.

Ora, é justamente esta tese fundamental que conduz todas as tentativas de compreensão da possibilidade do erro que são exploradas no final do *Teeteto*. Ela é, se assim se pode dizer, a sua base comum, a sua ὑπόθεσις, o seu ἀκίνητον.¹²⁸ Também podemos exprimir tudo isto da seguinte forma: pelo menos uma grande parte do percurso seguido no final do *Teeteto* tem que ver com um elemento também ele decisivo daquilo que se exprime no modelo do cavalo de pau – a tese da disjunção exclusiva, a compreensão do acesso no regime do “ou/ou”. E, por outro lado, mesmo que isso possa passar despercebido, aquilo que o final do *Teeteto* faz a este respeito é tentar pôr em evidência a fragilidade de que também esta componente do modelo espontâneo se reveste – a fragilidade que se manifesta na forma como esse modelo se revela incapaz de dar conta do *facto* do erro. Não podemos entrar aqui numa análise mais detida das diversas possibilidades que, a este respeito, são sucessivamente exploradas no final do *Teeteto*. Mas não seria difícil pôr em evidência que, em última análise, o “factor de bloqueio” ou aquilo em que as diversas tentativas acabam por tropeçar é, sempre de novo, o princípio da disjunção exclusiva, o princípio do “ou/ou” – quer dizer, aquela componente fundamental da auto-compreensão espontânea do modelo do cavalo de pau que só aqui, no final do *Teeteto*, começa a ganhar contornos nítidos e a acusar a sua presença, bem como a fragilidade ou os problemas que comporta.

E, com isto, começa a desenhar-se um outro ponto essencial. O μεταξύ (no sentido em que corresponde à negação deste princípio do “ou/ou” e à admissão de algo intermédio entre o

¹²⁸ Cf. *supra*, nota 3.

saber e o não saber, constituído por um cruzamento entre saber e não saber¹²⁹) figura em muitos passos do *Corpus Platonicum*, mas não no *Teeteto*. No *Teeteto*, põem-se em evidência a dificuldade e a fragilidade do princípio do “ou/ou”, mas nunca se chega a dar um passo em direcção a esse para lá dele. Contudo, sendo assim, isto não significa que o μεταξύ esteja inteiramente ausente do *Teeteto*. Pois as referências ao princípio da disjunção exclusiva como base de tudo aquilo que se tenta e o insucesso de todas as tentativas levadas a cabo nessa base remetem, como um *negativo*, para esse para lá da disjunção exclusiva – apontam para ele e põem, por assim dizer, à sua porta.

Mas – perguntar-se-á – que é que isto tem que ver com o outro desenvolvimento fundamental do final do *Teeteto*: a tentativa de identificação, digamos assim, da diferença específica daquela forma de δοξάζειν que corresponde propriamente ao conhecimento ou à ἐπιστήμη (ou seja, a discussão desenvolvida em torno da noção de «ἀληθὴς δόξα μετὰ λόγου»¹³⁰)? À primeira vista, pode parecer que não tem nada que ver. Mas, de facto, esta é uma impressão enganadora. Pois também aqui aquilo a que se é levado no *Teeteto* é um labirinto de dificuldades. E também aqui as dificuldades têm que ver com a não consideração do μεταξύ e da relevância de que se reveste para este problema. As diferentes tentativas que, a este respeito, são ensaiadas no final do *Teeteto* supõem, todas elas, que a passagem ao plano do conhecimento corresponderia pura e simplesmente a uma certa qualificação do plano do δοξάζειν – a este mesmo acesso (e ao ἐφικνεῖσθαι que já proporciona) que já temos qualificado por uma propriedade adicional distintiva que o converte em conhecimento. E o que fica de fora em todo o percurso seguido por Sócrates e Teeteto no final do diálogo é a consideração da possibilidade de todo o plano de acesso em que nos achamos ser radicalmente μεταξύ (justamente aquela possibilidade que está desenhada e é central em muitos passos do *Corpus Platonicum*) – de tal modo que a distância entre o acontecimento de acesso em que nos temos e a ἐπιστήμη (o ἐφικνεῖσθαι)¹³¹ é muito maior do que aquilo que a concepção de uma ἀληθὴς δόξα “qualificada” alguma vez supõe. Também neste sentido, sem o designar expressamente, o *Teeteto* remete para o μεταξύ como um negativo fotográfico remete para o positivo. E também aqui o “factor de bloqueio” é uma componente da auto-compreensão espontânea do acesso que presume o princípio do “ou/ou”, a exclusão do μεταξύ e a identidade de plano entre o acesso de que dispomos e aquele que corresponde (ou corresponderia) à ideia de conhecimento. Esta componente do modelo do cavalo de pau que ainda se mantém

¹²⁹ Sc. à admissão de algo intermédio entre ser e não ser, entre o ὄν e o μὴ ὄν.

¹³⁰ Cf. 201c8 e ss.

¹³¹ Ou seja, aquilo para que tende o φιλοσοφεῖν de Teeteto e que, desde o princípio, está em causa no diálogo.

silenciosamente de pé, mesmo depois de terem sido postas em causa as outras, é a última que o *Teeteto* arranca à sua presença anónima para a pôr em causa e manifestar a fragilidade de que se reveste.

CONCLUSÃO

O percurso que fizemos partiu de um fenómeno central de confusão, de indistinção, de compreensão indiferenciada. É justamente isso que, como vimos, está em causa em 151e. E o que aí se desenha põe-nos na pista do seguinte: a confusão que marca a compreensão do αἰσθάνεσθαι (ou do ᾗ) com que sempre já estamos em contacto não constitui um fenómeno secundário. É, pelo contrário, algo profundamente inscrito no próprio núcleo da compreensão desse αἰσθάνεσθαι (ou desse ᾗ), de tal modo que, no centro da própria relação que o acesso tem consigo, no centro da forma como o acesso se constitui em nós, há justamente um fenómeno fundamental de confusão. Como procurámos mostrar, é precisamente desse fenómeno, que “contamina” intrinsecamente a compreensão do acesso, que parte o trecho entre 184b4 e 187b3. Ele constitui-se como um retorno à enunciação desse fenómeno em 151e. Sendo assim, levantou-se o problema de saber qual a ligação que o passo de 184b4-187b3 tem com 151e, quer dizer, qual o sentido do retorno que ele produz. O que vimos permite responder a este problema.

As explorações que o trecho entre 184b4 e 187b3 leva a cabo são tais que, em vez de corresponderem à montagem de uma “teoria” (como se estivesse em causa a acumulação sucessiva destes e daqueles aspectos de saber), põem justamente em marcha um conjunto de passos de *desmontagem* do nosso ponto de vista.¹³² Quer dizer, o trecho que considerámos produz justamente uma *análise* e um pôr em questão do reconhecimento confuso do αἰσθάνεσθαι, reconhecimento de que parte fazendo referência a 151e. Isto de tal sorte que 184b4-187b3 põe em evidência que os desenvolvimentos precedentes não bastaram para extirpar a confusão constitutivamente implicada na compreensão do αἰσθάνεσθαι. Desta forma, o sentido da ligação com 151e tem que ver com a tentativa de análise dessa compreensão do αἰσθάνεσθαι, mostrando que a confusão que a constitui é muito mais ampla e

¹³² De tal modo que aquilo a que assistimos no *Teeteto* é precisamente um esforço de ir cada vez mais fundo no desfazer da confusão em que labora a compreensão do acesso e, simultaneamente, um esforço de ir cada vez mais fundo na tomada de consciência de que o passo que foi dado não é ainda suficiente, sendo necessário (entenda-se, necessário para se perceber efectivamente como está constituído o próprio acesso) dar ainda outros passos; e assim sucessivamente, como se se tratasse da tentativa de resolução de um “puzzle” pela contínua descoberta de ainda mais peças, de que antes não se tinha ideia.

muito mais difícil de dissipar. Assim, parece realmente haver um problema que atravessa “subterraneamente” o *Teeteto* e de que aquilo que tratámos neste estudo é apenas um momento: a que é que corresponde o αἰσθάνεσθαι (no sentido de 151e)? Que é que, em última análise, queremos dizer com “manifestação”? Que é que está em causa nesse acontecimento que se dá quando “abrimos os olhos”? Como é que ele está constituído? Esse problema aflora claramente em 151 e nos passos ulteriores (sobretudo a partir de 163a). Volta a aflorar explicitamente em 184b4 e ss. E, no final, permanece ainda por responder, fica ainda por desvendar na sua complexidade. É justamente isso que serve como que de pano de fundo ao modelo do cavalo de pau, é justamente isso que o modelo do cavalo de pau não consegue resolver e é isso que a crítica do modelo do cavalo de pau põe a descoberto e, se assim se pode dizer, “deixa em ferida”. Quer dizer, o modelo do cavalo de pau não é apenas a expressão de um modelo de compreensão do acesso, antes representa também um ponto de partida possível para uma análise a seu respeito, pondo em evidência que isso a que se chama acesso é *algo que está ainda por descobrir*.

É no quadro deste procedimento de análise que se desenrolam todos os “fios” que procurámos pôr em relevo. Isto de tal forma que a compreensão naturalmente confusa do acontecimento do αἰσθάνεσθαι sofre sucessivas transfigurações. Mas estas transfigurações não resolvem o problema, antes nos atiram para (e nos deixam em) qualquer coisa como um labirinto de dificuldades, de que não se vislumbra propriamente nenhuma saída.

Tudo isto permite, finalmente, pôr na pista do seguinte: aquilo que se desenha tanto no modelo do cavalo de pau quanto naquilo que lhe é sucessivamente contraposto no trecho que analisámos deixa, em última análise, inteiramente em aberto que é que se passa com o αἰσθάνεσθαι – em que é que ele consiste (e tanto quer dizer também: a que é que nos leva, onde é que nos põe).

APÊNDICE I (à nota 41)

Cf., por exemplo, CORSO, A., *The Art of Praxiteles*, 1: The Development of Praxiteles' Workshop and its Cultural Tradition until the Sculptor's Acme (364 – 1 BC), Roma, L'Erma di Bretschneider, 2004, pp. 55-56; DUNBAR, N. (ed.), *Aristophanes Birds*, Oxford, Clarendon Press, 1995, *ad* 1128; LATTE, K. (ed.), *op. cit.*, vol. I, Hauniae, Munksgaard, 1953, Δ 2274; HOLTZMANN, B., *L'Acropole d'Athènes*, Paris, Picard, 2003, p. 187; HURWIT, J. M., *The Athenian Acropolis: History, Mythology, and Archaeology from the Neolithic Era to the Present*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 229; PARMEDIER, L., “Notes sur les Troyennes d'Euripide”, *Revue des Études Grecques* 36 (1923), pp. 46-61; PAUSÂNIAS, *Graeciae descriptio*, Leipzig, Teubner, 1903, 1.23-8; SPARKES, B. A., “The Trojan Horse in Classical Art”, *Greece & Rome* 18 (1971), pp. 54-70, em especial pp. 60 e s.; TAILLARDAT, J., *op. cit.*, p. 124.

A ideia de grandeza a que se acha associado o cavalo de pau/cavalo de Tróia está claramente manifesta nas *Aves* de Aristófanes, v. 1128. Cf. DUNBAR, N. (ed.), *op. cit.*, *ad* 1128; PARMEDIER, L. *op. cit.*, pp. 46-61. Sobre a questão das dimensões, veja-se também, por exemplo, AUSTIN, R. G., “Virgil and the Wooden Horse”, *The Journal of Roman Studies* 49 (1959), pp. 16-25, em especial p. 18; BOWRA, C. M., *Greek Lyric Poetry*. From Alcman to Simonides, Oxford, Clarendon Press, 1961² (1936), em especial, p. 103; PAIPETIS, S. A., *The Unknown Technology in Homer*, Dordrecht/Heidelberg, Springer, 2010, pp. 171 e s.; e SPARKES, B. A., *op. cit.*, pp. 54-70, em especial pp. 58 e s.

BIBLIOGRAFIA

EDIÇÕES DO *TEETETO*

BURNET, J. (ed.), *Platonis Opera*, vol. I, Oxford, Clarendon Press, 1967 (1900).

CAMPBELL, L. (ed.), *The Theaetetus of Plato*, With a Revised Text and English Notes, New York, Arno Press, 1973 (1861).

DIÈS, A. (ed.), *Platon: Oeuvres complètes*, vol. VIII, 2^e Partie, Paris, Les Belles Lettres, 1967 (1926).

FOWLER, H. N. (ed.), *Theaetetus · Sophist*, vol. VII, Loeb Classical Library, London/Cambridge, Harvard University Press, 2006 (1921).

SCHLEIERMACHER, F. (ed.), *Platons Werke*, Zweiten Theiles erster Band, Berlin, Realschulbuchhandlung, 1856³ (1805).

STALLBAUM, G./ WOHLRAB, M. (eds.), *Platonis Opera Omnia*, vol. VIII, sec. I, Leipzig, B. G. Teubner Verlag, 1859.

OUTROS DIÁLOGOS DE PLATÃO

ADAM, J. (ed.), *The Republic of Plato*, Cambridge, Cambridge University Press, 1963 (1902).

BLUCK, R. S. (ed.), *Plato's Meno*, Cambridge, University Press, 1961.

BURNET, J. (ed.), *Platonis Opera*, vol. II, Oxford, Clarendon Press, 1941 (1901).

BURNET, J. (ed.), *Platonis Opera*, vol. V, Oxford, Clarendon Press, 1907.

BURNET, J. (ed.), *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*, Oxford, Clarendon Press, 1964 (1941).

BURY, R. G. (ed.), *The Philebus of Plato*, Salem, Ayer, 1988 (1897).

CAMPBELL, L. (ed.), *The Sophistes and Politicus of Plato*, Salem, Ayer, 1988 (1867).

DOVER, K. (ed.), *Plato: Symposium*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010 (1980).

STRYCKER, E./ SLINGS, S. R. (eds.), *Plato's Apology of Socrates: A Literary & Philosophical Study with a Running Commentary*, Leiden, Brill, 1994.

OUTROS AUTORES

AGOSTINHO, *Confissões*, ed. Bilingue, Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina Pimentel, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

ARISTOPHANE, *Les Acharniens · Les Cavaliers · Les Nuées*, vol. I, ed. Bilingue, Texte établi par Victor Coulon et traduit par Hilaire Van Daele, Paris, Les Belles Lettres, 1972 (1923).

ARISTOPHANE, *Les Oiseaux · Lysistrata*, vol. III, ed. Bilingue, Texte établi par Victor Coulon et traduit par Hilaire Van Daele, Paris, Les Belles Lettres, 1967 (1928).

ARISTOPHANE, *Les Thesmophories · Les Grenouilles*, vol. IV, ed. Bilingue, Texte établi par Victor Coulon et traduit par Hilaire Van Daele, Paris, Les Belles Lettres, 1973 (1928).

ARISTOTLE, *Historia Animalium*, vol. I (Books I-III), ed. Bilingue, With an English Translation by A. L. Peck, Loeb Classical Library, London/Cambridge, Harvard University Press, 1965.

ARISTOTLE, *Metaphysics (Books X-XIV) · Oeconomica · Magna Moralia*, ed. Bilingue, With an English Translation by Hugh Tredennick and G. Cyril Armstrong, Loeb Classical Library, London/Cambridge, Harvard University Press, 1958 (1935).

ARISTOTLE, *Parts of Animals · Movement of Animals · Progression of Animals*, ed. Bilingue, With an English Translation by A. L. Peck and E. S. Forster, Loeb Classical Library, London/Cambridge, Harvard University Press, 1961 (1937).

ARISTOTLE, *The Nicomachean Ethics*, ed. Bilingue, With an English Translation by H. Rackham, Loeb Classical Library, London/Cambridge, Harvard University Press, 1982 (1926).

ARNOTT, W. G. (ed.), *Alexis: The Fragments. A Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

AUSTIN, C./ DOUGLAS OLSON, S. (eds.), *Aristophanes Thesmophoriazusae*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

DIRLMEIER, F. (ed.), *Aristoteles Nikomachische Ethik*, Berlin, Akademie Verlag, 1991⁹ (1956).

DOUGLAS OLSON, S. (ed.), *Aristophanes Acharnians*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

DOVER, K. J. (ed.), *Aristophanes Clouds*, Oxford, Oxford University Press, 1968.

DUNBAR, N. (ed.), *Aristophanes Birds*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

GARVIE, A. F. (ed.), *Aeschylus: Choepori*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

GRIFFITH, M. (ed.), *Aeschylus: Prometheus Bound*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

HEADLAM, W./ KNOX, A. D. (eds.), *Herodas. Mimes and Fragments*, Cambridge, Cambridge University Press, 1922.

HÉRODOTE, *Histoires*, Livre III, ed. Bilingue, Texte établi et traduit par Ph.-E. Legrand, Les Belles Lettres, 1939.

HÉRODOTE, *Histoires*, Livre VII, ed. Bilingue, Texte établi et traduit par Ph.-E. Legrand, Les Belles Lettres, 1951.

HOMÈRE, *Iliade*, vols. I-IV, ed. Bilingue, Texte établi et traduit par Paul Mazon, Pierre Chantraine, Paul Collart et René Langumier, Paris, Les Belles Lettres, 1937-1938.

HUTCHINSON, G. O. (ed.), *Aeschylus: Seven Against Thebes*, Oxford, Oxford University Press, 1985.

ISOCRATE, *Discours*, vol. IV, ed. Bilingue, Texte établi et traduit par Georges Mathieu et Émile Brémond, Paris, Les Belles Lettres, 1972 (1962).

JEBB, R. C. (ed.), *Sophocles: The Plays and Fragments*, vol. II: *The Oedipus Coloneus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1885.

LITTRÉ, E. (ed.), *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, vols. III e V, Paris, Baillièrre, 1841 e 1846.

LOURENÇO, F., *Homero: Odisseia*, Introdução e Tradução, Lisboa, Livros Cotovia, 2005⁶ (2003).

MASTRONARDE, D. J. (ed.), *Euripides: Phoenissae*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

MONRO, D. B./ ALLEN, T. W. (eds.), *Homeri Opera*, vols. I-V, Oxford, Clarendon Press, 1902-1912.

MURRAY, G. (ed.), *Euripidis Fabulae*, vol. 2, Oxford, Clarendon Press, 1966³ (1913).

PAUSÂNIAS, *Graeciae descriptio*, Leipzig, Teubner, 1903.

PLATNAUER, M. (ed.), *Aristophanes Peace*, Oxford, Clarendon Press, 1964.

STANFORD, W. B., (ed.), *Homer: Odyssey*, With Introduction and Commentary, 2 vols., London, Bristol Classical Press, 2003² (1947).

STARKIE, W. J. M. (ed.), *The Wasps of Aristophanes*, London, Macmillan, 1897.

THUCYDIDE, *La guerre du Péloponnèse*, vol. V, ed. Bilingue, Texte établi et traduit par Raymond Weil, Paris, Les Belles Lettres, 1972.

USSHER, R. G. (ed.), *Aristophanes Ecclesiazusae*, New Rochelle, A. D. Caratzas, 1986 (1973).

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. von (ed.), *Euripides Herakles*, Berlin, Weidmann, 1909.

WILLCOCK, M. M. (ed.), *Homer: Iliad*, With Introduction and Commentary, 2 vols., London, Bristol Classical Press, 2009 (1978).

WILLINK, C. W. (ed.), *Euripides: Orestes*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

ESTUDOS SOBRE O *TEETETO* E O PENSAMENTO DE PLATÃO

BOSTOCK, D., *Plato's Theaetetus*, Oxford, Clarendon Press, 2005 (1988).

BURNYEAT, M. F., “Plato on the Grammar of Perceiving”, *The Classical Quarterly*, N. S. 26 (1976), 29-51.

CARVALHO, M. J., “Μέθοδος e ὑπόθεσις – O Problema do Pressuposto na Fundação Platónica da Filosofia”, in FERRER, D. (ed.), *Método e Métodos do Pensamento Filosófico*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 2007, 9-69.

CASERTANO, G. (ed.), *Il Teeteto di Platone: Struttura e Problematiche*, Napoli, Loffredo Editore, 2002.

CHAPPELL, T. D. J., *Reading Plato's "Theaetetus"*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2004.

CONSTÂNCIO, J. M. P., *Percepção e Compreensão em Platão: Um Estudo Fenomenológico com Especial Referência ao Teeteto*, Lisboa, 1995.

CORNFORD, F. M., *Plato's Theory of Knowledge: The Theaetetus and the Sophist of Plato*, Translated with a Running Commentary, London, Routledge & Kegan Paul, 1973 (1935).

DESCLOS, M.-L., *Aux marges des dialogues de Platon. Essai d'histoire anthropologique de la philosophie ancienne*, Grenoble, J. Millon, 2003.

HARDY, J., *Platons Theorie des Wissens im "Theaitet"*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.

HEITSCH, E., *Überlegungen Platons im Theaetet*, Mainz/Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1988.

IBÁÑEZ-PUIG, X., *Lectura del Teeteto de Platón: Saviesa i Prudència en el Tribunal del Saber*, Barcelona, Barcelonesa d'Edicions, 2007.

MAZZARA, G./ NAPOLI, V. (eds.), *Platone: La Teoria del Sogno nel Teeteto*, Atti del Convegno Internazionale (Palermo 2008), Sankt Augustin, Academia Verlag, 2010.

SEDLEY, D., *The Midwife of Platonism: Text and Subtext in Plato's Theaetetus*, Oxford, Clarendon Press, 2006 (2004).

SEECK, G. A., *Platons Theaitetos: Ein kritischer Kommentar*, München, Verlag C. H. Beck, 2010.

OUTROS ESTUDOS

APTHORP, M. J., "The Obstacles to Telemachus' Return", *Classical Quartely* 30 (1980), 1-22.

AUSTIN, R. G., "Virgil and the Wooden Horse", *The Journal of Roman Studies* 49 (1959), 16-25.

BOWRA, C. M., *Greek Lyric Poetry. From Alcman to Simonides*, Oxford, Clarendon Press, 1961² (1936).

BREITENBACH, W., *Untersuchungen zur Sprache der euripideischen Lyrik*, Hildesheim, Olms, 1967 (1934).

BRUHN, E., *Anhang zur Ausgabe des Sophokles von F. W. Schneidewin und A. Nauck*, Berlin, Weidmann, 1963² (1899).

BRUNEL, J., *L'aspect verbal et l'emploi des préverbes en grec*, particulièrement en attique, Paris, Klincksieck, 1939.

BULTMANN, R., "Zur Geschichte der Licht-Symbolik im Altertum", *Philologus* 97 (1948), 1-36.

CORSO, A., *The Art of Praxiteles*, 1: The Development of Praxiteles' Workshop and its Cultural Tradition until the Sculptor's Acme (364 – 1 BC), Roma, L'Erma di Bretschneider, 2004.

DORNSEIFF, F., *Pindars Stil*, Berlin, Weidmann, 1921.

FALUS, R., “La terminologie grecque du «rapport» et de la «proportion»”, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 27 (1979), 353-380.

FEHLING, D., *Die Wiederholungsfiguren und ihr Gebrauch bei den Griechen vor Gorgias*, Berlin, De Gruyter, 1969.

FRÄNKEL, H., *Wege und Formen frühgriechischen Denkens: literarischen und philosophiegeshichtliche Studien*, München, Beck, 1968.

FREDE, M., *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987.

GERBER, D. E., *Pindar's Olympian 1: A Commentary*, Toronto/Buffalo/London, Toronto University Press, 1982.

GRONINGEN, B. van, *La composition littéraire archaïque grecque. Procédés et réalisations*, Amsterdam, Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, 1958.

HENRICH, E., *Die sogenannte polare Ausdrucksweise im Griechischen*, Neustadt a. d. H., Aktiendruckerei, 1899.

HOFMANN, J. B., “Zum Wesen der sog. polaren Ausdrucksweise”, *Glotta* 15 (1927), 45-53.

HOLTZMANN, B., *L'Acropole d'Athènes*, Paris, Picard, 2003.

HOROVITZ, T., *Vom Logos zu Analogie. Die Geschichte eines mathematischen Terminus*, Zürich, Verlag Hans Rohr, 1978.

HUART, P., *Le vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'oeuvre de Thucydide*, Paris, Klincksieck, 1968.

HURWIT, J. M., *The Athenian Acropolis: History, Mythology, and Archaeology from the Neolithic Era to the Present*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

KEMMER, E., *Die polare Ausdrucksweise in der griechischen Literatur*, Würzburg, A. Stuber's Verlag (C. Kabitzsch), 1900.

KÜHNER, R./ GERTH, B., *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, Zweiter Teil: Satzlehre, Erster Band, Hannover/Leipzig, Hahnsche Buchhandlung, 1898³ (1834).

KURZ, D., *Akribeia: Das Ideal der Exaktheit bei den Griechen bis Aristoteles*, Göppingen, Alfred Kümmerle, 1970.

LANGERBECK, H., *DOXIS EPIRHYSMIE: Studien zu Demokrits Ethik und Erkenntnislehre*, Berlin, Weidmann, 1967² (1935).

LLOYD, G. E. R., *Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in Greek Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966.

LLOYD, G. E. R., *Magic, Reason and Experience: Studies in the Origins and Development of Greek Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

MARZULLO, B., *I Sofismi di Prometeo*, Firenze, La Nuova Italia, 1993.

MÜLLER, C. W., *Gleiches zu Gleichem: Ein Prinzip frühgriechischen Denkens*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1965.

PAIPETIS, S. A., *The Unknown Technology in Homer*, Dordrecht/Heidelberg, Springer, 2010.

PARMEDIER, L., "Notes sur les Troyennes d'Euripide", *Revue des Études Grecques* 36 (1923), 46-61.

RITTELMAYER, F., *Thukydides und die Sophistik*, Borna-Leipzig, Noske, 1915.

- SANSONE, D., *Aeschylean Metaphors for Intellectual Activity*, Wiesbaden, F. Steiner, 1975.
- SCHADEWALDT, W., *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen: Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1978.
- SCHOTTLAENDER, R., "Drei vorsokratische Topoi", *Hermes* 62 (1927), 435-446.
- SCHWAB, O., *Historische Syntax der griechischen Comparison in der klassischen Litteratur*, III, Würzburg, Stuber, 1895.
- SCHWYZER, E./ DEBRUNNER, A., *Griechische Grammatik auf der Grundlage von K. Brugmanns griechischer Grammatik*, II Syntax und syntaktische Stilistik, München, Beck, 1988⁵ (1950).
- SOUILHÉ, J., *Étude sur le terme dynamis dans les dialogues de Platon*, Paris, Félix Alcan, 1919.
- SPARKES, B. A., "The Trojan Horse in Classical Art", *Greece & Rome* 18 (1971), 54-70.
- STANFORD, W. B., *Greek Metaphor: Studies in Theory and Practice*, New York, Johnson Reprint Corp, 1972 (1936).
- SZABÓ, A., *Anfänge der griechischen Mathematik*, München, Oldenburg, 1969.
- TAILLARDAT, J., *Les images d'Aristophane. Études de langue et de style*, Paris, Les Belles Lettres, 1962.
- THESLEFF, H., *Studies on Intensification in Early and Classical Greek (Societas Scientiarum Phennica. Commentationes humanarum litterarum XXI, 1, 1955)*, Helsingfors, Centraltryckeriet, 1956 (1954).

THESLEFF, H., *Studies on the Greek Superlative (Societas Scientiarum Phennica. Commentationes humanarum litterarum XXI, 3, 1955)*, Helsingfors, Centraltryckeriet, 1956 (1954).

TUCKER, T. G. (ed.), *The Frogs of Aristophanes*, London, Macmillan, 1906.

VERDENIUS, W. J., “Semonides über die Frauen. Ein Kommentar zu Fr. 7”, *Mnemosyne* 21 (1968), 132-138.

VERDENIUS, W. J., “Callinus Fr. 1: A Commentary”, *Mnemosyne* 25 (1972), 1-8.

VERDENIUS, W. J., “Notes on the Proem of Hesiod’s Theogony”, *Mnemosyne* 25 (1972), 225-260.

VERDENIUS, W. J., “Pindar’s Second Isthmian Ode: A Commentary”, *Mnemosyne* 35 (1982), 1-37.

VERDENIUS, W. J., “Cadmus, Tiresias, Pentheus. Notes on Euripides’ “Bacchae” 170-369”, *Mnemosyne* 41 (1988), 241-268.

VERDENIUS, W. J., *Commentaries on Pindar*, vols. I e II, Leiden, Brill, 1987 e 1988.

LÉXICOS, ESCÓLIOS, ÍNDICES, BIBLIOGRAFIAS

ADLER, A. (ed.), *Suidae Lexicon (Lexicographi Graeci 1.1-1.4)*, Leipzig, Teubner, 1967-1971 (1928-1935).

BAILLY, A., *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 2000 (1894).

BRANDWOOD, L., *A Word Index to Plato*, Leeds, W. S. Maney & Son, 1976.

GREENE, W. C. (ed.), *Scholia Platonica*, Hildesheim, Olms, 1988 (1938).

FRISK, H., *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, vol. I, Heidelberg, Carl Winter, 1960.

LATTE, K. (ed.), *Hesychii Alexandrini Lexicon*, vols. I e II, Hauniae, Munksgaard, 1953 e 1956.

LIDDELL, H. G./ SCOTT, R./ JONES, H. S., *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1996⁹ (1843).

MCKIRAHAN, R. D., *Plato and Socrates: A Comprehensive Bibliography (1958-1973)*, New York & London, Garland Publishing, 1978.

PASSOW, F., *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, vol. I, 2, Leipzig, Vogel, 1831.